

SLAVOJ ŽIŽEK

## Szenvedélyes elszakadás, avagy Judith Butler, mint Freud olvasója\*

### *A szexuális differencia Valósa*

A kulcsprobléma a következő: amikor Butler a szexuális differenciát mint pszichés életünk veszteségének elsődleges „letéteményesét” utasítja el – amikor azon premisszát, hogy minden elkülönülés és veszteség visszavezethető a másik nem strukturális elvesztésére, „amely által mi mint éppen ilyen nemű jelenünk meg a földön”<sup>1</sup> kétségbe vonja, a szexuális differenciát és a heteroszexuális szimbolikus normát, amely a „férfi” és „női” mivoltot meghatározza, észrevétlenül azonosítja, míg Lacan számára a szexuális differencia valós, méghozzá abban az értelemben, hogy lehetetlen megfelelően szimbolizálni, egy olyan szimbolikus normába transzponálni, amely a szubjektum szexuális identitását rögzíti – „nincs olyan dolog, hogy szexuális viszony”. Amikor Lacan azt állítja, hogy a szexuális differencia „valós”, távol áll attól, hogy a szexualizáció egy történelmileg esetleges formáját transzhisztórikus normává emelje („ha az ember nem foglalja el a heteroszexuális renden belül előre kijelölt helyét, mint férfi vagy mint nő, egy pszichotikus szakadéknál, a szimbolikus területen kívül reked”): a kijelentés, hogy a szexuális differencia „valós”, egyenlő azon kijelentéssel, hogy „lehetetlen” – lehetetlen szimbolizálni, szimbolikus normaként kifejezni. Más szavakkal: nem a szexuális differencia normatív ténye *ellenére* vannak homoszexuálisok, fetisiszták és egyéb perverzek – azaz ezek nem e norma sikertelenségének bizonyítékai; a szexuális differencia nem az a végső referenciapont, amely az esetleges szexuális hajlamokat rögzíti; épp ellenkezőleg, a szexuális differencia valósa és a heteroszexuális szimbolikus norma meghatározott formái közti örök, áthidalhatatlan szakadék teszi lehetővé a szexualitás „perverz” formáinak sokféleségét. Ugyanez a probléma azzal az elgondolással is, miszerint a szexuális differencia „bináris logikán” alapul: amennyiben a szexuális differencia valós, éppen hogy *nem* „bináris”, s újfent, ez, ami miatt minden „bináris” megközelítése (ellentétes szimbolikus jegyekbe való lefordítása: ész versus érzélem, aktív versus passzív...) eredendően kudarcra ítélt.

Így amikor Butler felpanaszolja, hogy „pokoli dolog a lehetetlen valósnak – a traumatikusnak, az elgondolhatatlannak, a pszichotikusnak<sup>2</sup> – nevezett világban élni”, a lacani válasz az, hogy bizonyos értelemben *mindenki* „kívül” van: akik pedig azt gondolják, hogy tényleg „belül” vannak, azok pszichotikusok... Röviden, Lacan közismert mondása, miszerint nem csak a koldus, hanem a király is örült, ha azt gondolja magáról, hogy király (vagyis

\* A tanulmány első része a *Fosszília* 2003/ 1-2. előző számában olvasható. (100-121.) A szerk.

<sup>1</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, 165.

<sup>2</sup> Lásd Butler beszélgetését Peter Osborne-nal, in: *A Critical Sense*, ed. Peter Osborne, London: Routledge 1996, 83.



ha szimbolikus „királyi” mandátumát saját valós létében közvetlenül megalapozottként fogja fel), alkalmazható a szexuális viszony lehetetlenségére vonatkozó kijelentésére is: az az örült, aki abból a tényből, hogy „nincs szexuális viszony”, azt a következtetést vonja le, miszerint akkor a szexuális aktus (a közösülés aktusa) lehetetlen a valóságban – ezáltal összekeveri a szimbolikus hiányt (a szexuális viszony szimbolikus „formulájának” hiányát) ama réssel a valóságban, azaz összekeveri a „szavak” rendjét a „dolgok” rendjével, és ez épp a pszichózis legeredendőbb s legegyszerűbb definíciója.<sup>3</sup>

Így mikor Lacan azonosítja a Valóst azzal, amit Freud „pszichés valóságnak” nevez, ez a „pszichés valóság” nem egyszerűen az észlelt külső valósággal szemben álló belső pszichés élet álmái, kívánságai, stb., hanem a primordiális „szenvedélyes kötődések” kemény magja, mely kötődések valós(ak), abban az értelemben, hogy ellenállnak a szimbolizáló mozgásnak és/vagy dialektikus közvetítésnek:

...a „pszichés valóság” kifejezés nem szorosan a belső világ, „pszichológiai környezet” stb. megfelelője. A Legalapvetőbb értelmében Freudnál ez azt a heterogén, rezisztens magot jelenti ebben a mezőben, amely csak akkor valóban „reális”, ha összehasonlítjuk a pszichés jelenségek többségével.<sup>4</sup>

Milyen értelemben érinti hát az Ödipusz-komplexus a Valóst? Hadd válaszoljunk egy másik kérdéssel: mi a közös Hegelben és a pszichoanalízisben, a szubjektum fogalmára való tekintettel? A kölcsönös felismerés szimbolikus hálózatába integrált „szabad” szubjektum mindkettejük számára egy, traumatikus sérülések, „elfojtások” és hatalmi harc tagolta folyamat eredménye, s nem eredendően adott. Ekképp mindketten az a priori, transzcendentális keret eredetének egyfajta „meta-transzcendentális” gesztusban való felmutatását célozzák. Minden „történetiesülésnek”, minden szimbolizációnak újra végre kell hajtania az átmenetet a pre-szimbolikus X-től a történelemben. Ödipusz kapcsán például könnyű eljátszani a historizáció játékát, és demonstrálni, hogyan ágyazódik az ödipális konstelláció egy meghatározott patriarchális kontextusba; ám jóval nagyobb gondolati erőfeszítést igényel a történetiség horizontját megnyitó hasadék újra-létesülései (re-enactments) egyikének körülhatárolása az Ödipusz-komplexus történeti kontingenciájában.

Legújabb írásaiban, úgy tűnik, Butler is egyetért ezzel, amikor elfogadja a szexuális differencia és a „nemek társadalmi konstrukciója” közötti alapvető megkülönböztetést: a szexuális differencia státusza nem egyezik meg közvetlenül az esetleges szocio-szimbolikus formációkkal; inkább azt a talányos területet jelzi, amely középen fekszik, már nem biológia és még nem a szocio-szimbolikus konstrukció tere. Célunk itt annak hangsúlyozása lenne, hogy e *közöttiség* mennyiben ama „szakadás”, amely a Valós és a szimbolizáció módozatainak esetleges sokasága közötti hasadékot (gap) fenntartja. Röviden: nyilvánvaló, hogy nem a természet határozza meg a szexualitás szimbolizálásának módját, ez inkább egy komplex

<sup>3</sup> Másképp úgy a pszichotikusok, mint a kathari eretnekek számára minden szexuális aktus incesztuózus.

<sup>4</sup> J. Laplanche és J.-B. Pontalis, *A pszichoanalízis szótára*, Budapest: Akadémiai Kiadó 1994., 183.o.



és kontingens szocio-szimbolikus hatalmi harc eredménye; ugyanakkor az esetleges szimbolizáció terét, ezt az üres rést (gap) a Valós és szimbolizációja közti szakadás tartja fenn, és e szakadás lacani neve a „szimbolikus kasztráció”. Ekképp a „szimbolikus kasztráció” korántsem a szimbolikus referencia végső alapja, amely a szimbolizáció sokaságának szabad áramlását korlátozza, ellenkezőleg ez az a mozzanat, amely az esetleges szimbolizáció terét nyitva tartja.<sup>5</sup>

Összefoglalva: a szexuális differenciáról vallott butleri nézeteknek éppen az a vonzerejük, hogy a dolgok látszólag „természetes” állapotát (a „természetes” szexuális differencia pszichés elfogadását) egy megkettőzött „patologikus” folyamat, az azonos nemre irányuló „szenvedélyes kötődés” elfojtásának eredményeként teszik láthatóvá. A probléma azonban, hogy ha elfogadjuk, hogy az emberi szexualitást szabályozó szimbolikus Törvénybe való belépés ára a fundamentális tagadás, vajon e fundamentális tagadás valóban az azonos nemre irányuló kötődés megtagadása? Mikor Butler felteszi a kritikus kérdést: „Van olyan része a testnek, amely nem örződik meg a szublimációban, olyan rész, mely szublimálatlan marad?” (vagyis nem része a szimbolikus textúrának), úgy válaszol: „Ez a testi maradék, úgy gondolom, már eleve, ha nem éppen mindig, megsemmisülve örződik meg a szubjektum számára, egy sajátos konstitutív veszteségben. A test nem a konstrukció hordozója, destrukció, melyben a szubjektum megformálódik.”<sup>6</sup> Vajon nem kerül-e Butler mindebben igen közel a *lamella* lacani fogalmához, az élőhalott test-nélküli-szervhez?

Ezt a szervet „valótlannak” (unreal) kell nevezni, abban az értelemben, hogy a valótlán nem a képzetes és megelőzi a szubjektívet, melynek feltétele, lévén, hogy közvetlen viszonyban áll a valóssal (real)... Saját lamellám az élő létező azon részét reprezentálja, amely elveszik, amikor ez a létező a nemiség módján létrejön.<sup>7</sup>

Ez a test-nélküli-szerv, a nem-szimbolizált libidó eredendően „aszexuális” – nem maszkulin és nem feminin, sokkal inkább az, amelyet „mindkét” nem elveszít, mikor a szimbolikus szexualizációba lép. Maga Lacan a *lamella* fogalmát egy, a nemi különbségek eredetéről szóló platoni mítosszal (A lakoma) egyenértékű mítoszként prezentálja, ám fontos felfigyelni a közöttük levő alapvető különbségre: Lacan számára az, amit a két nem elveszít, hogy Egy legyen, nem az elvesztett kiegészítő másik fél, hanem egy aszexuális harmadik tárgy. Azt is mondhatnánk, hogy e tárgyat alapvetően az Azonosság jelöli – de ez az Azonosság korántsem az „azonos nem” azonossága, hanem sokkal inkább a mitikus

<sup>5</sup> A szimbolikus kasztráció tehát épp az ellenkezője ama jól ismert patologikus fenoménnek, amikor valaki továbbra is érzi elvesztett végtagját (mint a közismert katona, aki érzi, hogy fáj a lába, amit elvesztett a csatában), a *szimbolikus kasztráció* inkább azt az állapotot jelöli, amelyben valaki nem érzi (vagy inkább nem irányítja szabadon, nem uralja) a szervet (pénisz), amivel valójában még rendelkezik.

<sup>6</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, 92.

<sup>7</sup> Jacques Lacan, „Positions of the Unconscious”, in: *Reading Seminar XI*, ed. Richard Feldstein, Bruce Fink és Maire Jaanus, Albany, NY: SUNY Press 1995. 274.



aszexuális Azonosság, a libidó, melyen nem hagyott még nyomot a szexuális differencia szakadása.<sup>8</sup>

Társadalom-gazdaságtani terminusokban: talán nem túlzás, hogy a Tőke korunk Valósa. Vagyis, amikor Marx a tőke örült, önmagát növelő körforgását leírja, s ez a szolipszisztikus önmegtermékenyítés éppen napjaink jövőre vonatkozó meta-reflexív spekulációiban éri el csúcspontját, túlon túl egyszerűsítő volna kijelenteni, hogy ennek az önmagát teremtő szörnynek a szelleme, mely tekintet nélkül emberre s környezetre követi saját útjait, csak egy ideologikus absztrakció, s soha nem szabad elfelejteni, hogy ezen az absztrakción túl valódi emberek, természeti tárgyak vannak, amelyek produktív kapacitásán alapul a Tőke körforgása, és amelyen ez mint egy gigantikus parazita élősködik. A probléma, hogy ez az „absztrakció” nem csupán a társadalmi valóság félreértése – „valós” abban az értelemben, hogy meghatározza az anyagi társadalmi folyamatok struktúráját: egész társadalmi rétegek, néha egész országoknak sorsát döntheti el a Tőke „szolipszisztikus” spekulatív tánca, mely a társadalmi valóságra tett hatásával szembeni üdvös érdektelenséggel tör célja, a haszon felé. Itt találkozhatunk a valóság és a Valós közötti lacani különbséggel: a „valóság” a termelési folyamatokban és az interakciókban részt vevő aktuális ember társadalmi valósága, míg a Valós a Tőke kérelhetetlen absztrakt kísérteties logikája, amely meghatározza a társadalmi valóságot.

E Valósra történő hivatkozás lehetővé teszi a választ egy visszatérő kritikára, amely szerint Lacan kanti értelemben véve formalista, amennyiben egy a priori „transzcendentális” hiányt feltételez, amely körül strukturalódik a szimbolikus univerzum, egy hiányt, mely így egy kontingens pozitív tárggyal tölthető be.<sup>9</sup> Lacan valóban egyfajta strukturalista kantiánus volna, aki szerint a szimbolikus rend ontológiailag elsődleges azokhoz az esetleges anyagi

<sup>8</sup> Mellékesen, a test státusza a pszichoanalízisben nem pusztán „pszichoszomatikus”, vagyis nem pusztán valamilyen szimbolikus holtponthoz bevézésének médiumaként kezelik, mint például a konverziós hisztéria esetén. Habár a pszichoanalízis visszaütíti a pszichikai problémák közvetlen testi kauzalitását (egy efféle megközelítés az orvosi rend korlátaira redukálja a pszichoanalízist), mindazonáltal ragaszkodik ahhoz, hogy a patológus pszichikai folyamatok mindig valamilyen szervi zavar Valósára utalnak, amely úgy működik, mint a közismert homokszem, amely elindítja a szimptóma kikristályosodását. Amikor kegyetlenül fáj a fogam, hamar nárcisztikus libidinális befektetés tárgya lesz – szopogatom, megérintem a nyelvemmel és az ujjammal, megnézem a tükör segítségével, és így tovább –, röviden: a fogfájás fájdalomja jouissance forrása lesz. Ferenczi Sándor számol be annak a férfinak az esetéről, akinek egy súlyos fertőzés következtében eltávolították a heréjét: ez az eltávolítás („valódi” kasztráció) indította el a paranoiát, mert régóta rejtett homoszexuális fantáziákat aktualizált, keltett második életre (végbélrák esetén gyakran előfordul hasonló). Az ezekhez hasonló esetekben a paranoia nem abból származik, hogy a szubjektum nem képes elviselni férfiasságának elvesztését; amit valójában nem tud elviselni, az az alapvető passzív fantáziája, amely a szubjektum identitásának „eredendően elfojtott” (kitaszított) „másik színtere”, amely most hirtelen aktualizálódik magában a pszichés valóságban. Lásd: Paul-Laurent Assoun, *Corps et Symptôme*, vol. 1: *Clinique du Corps*, Paris: Anthropos, 1997, pp. 34-43.

<sup>9</sup> A formalizmus kritikája gyakran az ellentétes kritikával párosul: azzal az elképzeléssel, hogy Lacan túlon túl magán viseli egy meghatározott történeti tartalom, a szocializáció patriarchális, ödipális módozatának bélyegét, amelyet az emberi történelem transzcendentális a priorijává emel.



elemekhez képest, amelyek elfoglalják a pozícióit (mondjuk pl. a „valós” apa pusztán a szimbolikus tiltás tiszta formális strukturális funkciójának kontingens birtokosa)? Ami azonban elhomályosítja az üres szimbolikus forma és esetleges pozitív tartalma közötti tiszta különbségtevést, az éppen a *Valós*: az a felt, amely az üres keretet tartalma egy részletéhez varrja, az esetleges „patologikus” materialitás „oszthatatlan maradéka”, amely „beszínezi” a szimbolikus keret állítólagos semleges univerzalitását, és így olyan köldökzsinórként funkcionál, amely a szimbolikus forma üres vázát saját tartalmában horgonyozza le. A forma és a tartalom közti viszony rövidre zárása a „kanti formalizmus” legelemibb elutasítása, szubverziója: a tartalom horizontját, lehetőségfeltételét formáló transzcendentális-formális keret, amelyben e tartalom megjelenik, tehát önnön tartalmának egy részletével határolt, minthogy saját tartalmának egy partikuláris pontjához kötött. Amiről itt szó van, a „patologikus a priori” paradoxona: egy patologikus (a világon belüli kontingencia kanti értelmében) elem, amely fenntartja azon formális keret konzisztenciáját, melyben megjelenik.

Ez a lacani *sinthome* mint valós lehetséges definíciója is egyben: az a patologikus, esetleges alakulat, amelyen az a priori, általános keret alapul. Ebben az értelemben pedig a lacani *sinthome* egy „csomó”: partikuláris, világon belüli fenomén, melynek létezését esetlegesként tapasztaljuk – ugyanakkor abban a pillanatban, amikor megérintenénk, vagy túlfutunk közel kerülnénk hozzá, a „csomó” kioldódik, s vele egész univerzumunk –, vagyis az a hely, ahonnan megszólalunk, ahonnan a valóságot észleljük, szétesik; szó szerint elveszítjük lábunk alól a talajt... Ennek legjobb illusztrációja talán a „téves ajtón való belépés” patriarchális, melodramai témája (a feleség, aki véletlenül belenyúl férje kabátjának zsebébe és megtalálja bizalmas, szerelmes levelét, tönkretéve ezzel családi életüket), amely tudományos-fantasztikus feldolgoásaiban sokkal erőteljesebb (a rossz ajtó véletlen kinyitása után az idegenek titkos találkozásának tanúi leszünk). Ugyanakkor nincs szükség ilyen rendhagyó esetekre, elég mindössze azon szituáció törekeny egyensúlyára gondolnunk, amikor formálisan megtehetünk valamit (feltenni egy bizonyos kérdést, végrehajtani egy cselekedetet), egyszersmind azonban elvárják tőlünk, hogy ne tegyük meg, mintha valamely íratlan törvény tiltaná – ha valaki mégis megteszi, az egész szituáció összeomlik.

Ezek ürügyén megmutathatjuk Marxot a modernitás standard „bourgeois” szociológusaitól elválasztó vonalat. Ez utóbbiak a poszt-tradicionális élet általános jegyeit hangsúlyozzák (a modern individuum már nem merül el közvetlenül egy egyedi hagyományban, hanem univerzális ágensként egy esetleges, partikuláris kontextusban találja magát, és szabadon választja életmódját; így életvilágához való viszonya reflektált, még legspontánabb tevékenységeiben (szexualitás, szabadidő) is használati utasításokra támaszkodik. Sehol sem annyira nyilvánvaló a reflexivitás paradoxona mint a azokban az elkeseredett kísérletekben, amelyek megpróbálnak a modernitás reflektált világából kitörni, a spontánabb, „holisztikus” élethez való visszatérés reményében: tragikomikus, hogy e kísérleteket *specialisták* vezénylik, akik megtanítanak minket spontán Önmagunk (Self) felfedezésére... Semmi sem tudományosabb talán, mint az „organikus élelem” termelése: komoly, magasan fejlett tudományra van szükség, hogy az ipari mezőgazdaság káros hatásait *kiküszöböljék*. Az „organikus mezőgazdaság” illetéknépp a hegeli „tagadás tagadása”, a triád harmadik láncszeme



(ahol az első kettő a preindusztriális „természetes” mezőgazdaság, illetve tagadása és közvetítése: az iparosított mezőgazdaság), a visszatérés a természethez, egy eredeti organikus-sághoz, csakhogy e visszatérést épp a tudomány „közvetíti”.

A modernitás irányadó szociológusai ezt a „reflexivitást” kvázi-transzcendentális, egyetemes ismertető jegyként fogják fel, amely a társadalmi élet különféle területein különböző, specifikus módokon fejeződik ki: a politikában mint a hagyományos organikus, autoritárius struktúra felcserélődése a modern formális demokráciával (illetve annak inherens ellenpontjával, a formalista ragaszkodással az önmagáért való hatalom elvéhez); a gazdaságban mint a piacosítás és az „elidegenedett” piaci viszonyok dominanciája az organikusabb közösségi termelőfolyamatok felett; az etika területén mint a tradicionális morál kettészakadása külsődleges, formális törvényességre és egyedi, individuális, belső moralitásra; az oktatásban mint a hagyományos, beavatásszerű bölcsesség felcserélődése az iskolarendszer által közvetített tudományos tudás reflektált formáival; a művészetben mint a művész szabadsága, hogy szabadon válasszon a rendelkezésre álló „stílusok” sokasága közül, stb. A „reflexivitást” ekképp (különböző inkarnációival együtt, a Frankfurter Iskola által használt „instrumentális ész” is beleértve) mint történelmi a priori, mint olyan formát fogják fel, amely a társadalmi élet különböző szintjeit, rétegeit „konstituálja”, ugyanabba az univerzális formába öntve őket. Marx ugyanakkor egy döntő szupplementáris fordulattal tovább lép: szerinte ugyanis a társadalmi élet különböző „empirikus” területei korántsem azonos viszonyban állnak ezzel az egyetemes kerettel; nem minden esetben alkotják az általa megformált passzív, pozitív anyagot – létezik ugyanis egy kivételes, „patologikus”, világon belüli tartalom, amelyen a reflexivitás egyetemes formája alapul, amelyhez egy sajátos köldökszinór kapcsolja, s amely által a forma kerete maga is behatárolt; Marx számára ez a tartalom természetesen az árucseré társadalmi univerzuma.<sup>10</sup>

És vajon nem ugyanezen paradoxonnal találjuk szembe magunkat a fantázia lacani fogalma kapcsán (*objet petit a* qua a fantázia tárgya), amely a szexuális viszony nem-létezésének szupplementuma? Minthogy a két nem közötti komplementáris viszonynak nincs univerzális, szimbolikus formája/formulája, a köztük lehetséges összes viszonynak ki kell egészülnie egy egyéni „patologikus” jelenettel, a fantázia mankójával, amely mindenkor lehetővé teszi „a szexet egy másik személlyel” – ha a fantázia ezen csomója kioldódik, a szubjektum elveszíti a szexuális aktivitásra való általános képességét. Így a kritika, miszerint Lacan proto-kantiánus formalista volna, inkább e kritikát megfogalmazókat illetné – a „társadalmi konstrukcionista” a túlon túl „formalisták”: tökéletesen kantiánus módon egyszerűen eleve adottnak tételezik a szimbolizáció kontingens terét, s elmulasztják feltenni Hegel alapvető poszt-kantiánus meta-transzcendentális kérdését: hogyan tartja fenn magát a történetiség ezen tere, a szimbolizáció kontingens módozatainak sokasága?<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Alfred Sohn-Rethel, a Frankfurter Iskola „társutasa” volt az, aki részletesen leírta az áruformát, mint a transzcendentális szubjektivitás univerzális formájának titkos eredetét. Lásd: Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

<sup>11</sup> Lacan-kritikájában Henry Staten javasolta e nézet specifikus változatát (lásd: *Eros in Mourning*, Baltimore, MD: John Hopkins University Press 1995.) Staten szerint Lacan a platonikus-



### Mazochisztikus család

Az elvesztett tárggyal való melankolikus azonosulás Butler által kidolgozott logikája olyan teoretikus modellt kínál, amely lehetővé teszi, hogy a külsődlegesen előírt társadalmi normák „internalizálásának” szerencsétlen fogalmát elkerüljük, az „internalizálás” ezen egyszerű fogalmából ugyanis hiányzik az a reflexív fordulat, amelynek révén a külső hatalom (a nyomás, amelyet a szubjektumra gyakorol) a szubjektum felbukkanásában nem egyszerűen csak internalizált, hanem eltűnik, elveszik, és ez a veszteség internalizálódik a „lelkiismeret hangjának” öltözetében, az internalizálás, amelyben a belső tér megszületik:

Az explicit szabályozás hiányában a szubjektum úgy jelenik meg, mint akinek számára a hatalom hanggá vált, és a hang a psziché regulatív eszköze... a szubjektum, paradox módon éppen a hatalom ezen visszavonulásában létesül, amelyben a psziché a beszélő hely (speaking topos) látszatát kapja.<sup>12</sup>

Ez a megfordítás Kantban gyökerezik, a morális autonómia filozófusában, aki ezt az autonómiát az alávetettség egy bizonyos módjával, méghozzá a morális törvénynek való alávetettséggel, a morális törvénnyel szembeni alázattal azonosítja. A legfontosabb, hogy felfigyeljünk a törvény két formája közötti feszültségre: távol attól, hogy a belső törvény csupán a külső kiterjesztése, internalizálása volna, a belső törvény (a lelkiismeret szava) akkor bukkan fel, amikor a külső törvény nem jelenik meg, méghozzá e hiány kompenzálása képp. Ebben a perspektívában, a társadalmi feltételekben megtestesülő normák külső nyomása alólfelfel szabadulás (a felvilágosodás számára) szigorúan a lelkiismeret feltétlen belső szavának való engedelmességgel azonos. Vagyis a külső társadalmi szabályok és a

keresztény hagyományba írja be magát, amely elértékteleníti minden pozitív-empirikus tárgyat, amely alá van vetve a keletkezés-elmúlás körének, Lacannál – ugyanúgy, mint Platónnál – minden véges tárgy pusztá látszat/csábítás, amely elárulja a vágy igazságát. Lacan osztályrészre, hogy minden véges – szerelemre méltó – tárgy platoni elutasítását a végső igazságához juttatja el. A véges, empirikus tárgyak már nem törekény másolatai (helyettesített) örök Modelljüknek, mögöttük vagy rajtuk túl nincs semmi, vagyis önmagukban pusztán egy eredeti Üresség, a Semmi helytartói. Nietzscheiánus fogalmakban, Lacan ekképp felfedi a keletkezés és elmúlás körén túli Örök Tárgyak utáni metafizikus sóvárgás nihilista esszenciáját: e tárgyak iránti vágy a Semmire irányuló vágy, vagyis e Tárgyak a Halál metaforái.

Staten itt Lacan nézeteit a Tárggyal történő autentikus találkozás lehetetlenségének poszt-modern állítására redukálja: semmilyen pozitív tárgy nem töltheti be vagy rögzítheti a vágyat fenntartó strukturális hiányt; csak titkos hasonlóságokkal találkozunk, ezért a *ce n'est pas ça* ismétlődő tapasztalatára vagyunk ítélve... Ami itt hiányzik, az az adekvát tárggyal betölthetetlen eredeti Üresség fordított logikája: egy *surnumeraire* tárgy korrelatív fogalma, amely számára nincs hely a szimbolikus rendben. Ha Lacan szerint a vágyat valóban a betölthetetlen Üresség tartja fenn, a libidó ezzel szemben a tárgy Valósa, amely mindörökké „kizökkent” marad, „saját helyének” keresése közben.

<sup>12</sup> Butler, *The Psychic Life of Power*, 197-198.



belső morális törvény közti ellentét ugyanaz, mint a valóság és a Valós közti: a társadalmi szabályozást még igazolni lehet (vagy legalább az igazolás látszatát kelteni) a társadalmi együttélés objektív követelményeként, ám a morális törvény követelménye feltétlen, nem tűr kivételt – „Lehet, mert muszáj!” – ahogy Kant megfogalmazza. Ez okból, míg a társadalmi szabályok a békés egymás mellettélést teszik lehetővé, a morális törvény traumatikus parancs, amely megszakítja azt. Nagy a kísértés, hogy még egy lépéssel tovább menjünk, hogy még egyet fordítsunk a „külső” társadalmi normák és a belső morális törvény viszonyán: mi van akkor, ha a szubjektum csak azért találja fel a külső társadalmi normákat, hogy a morális törvény elviselhetetlen nyomása alól megszabaduljon? Vajon nem sokkal könnyebb egy külső Úrral, akit be lehet csapni, akivel szemben fenn lehet tartani egy minimális távolságot, privát teret, aki idegen, idegen test létünk középpontjában? S a Hatalom minimális definíciója (azaz, amit a szubjektum mint azon erőt tapasztal, amely Kívülről gyakorol rá nyomást, ellenkezve hajlamaival és keresztezve a céljait) nem a Törvény ezen inherens kényszerének externalizációján nyugszik-e, annak externalizációján, amely „több bennünk, mint mi magunk”? Ezt, a külső normák és belső Törvény közötti feszültséget, amely többek között lehetővé teszi a szubverziót (mondjuk a társadalmi hatalommal való szembehelyezkedést belső, morális meggyőződésből) utasítja el Foucault.

A meghatározó mozzanat ismét csak az, hogy a belső Törvénynek való alávetettség nem egyszerűen „kiterjeszti” avagy „internalizálja” a külső nyomást, sokkal inkább a külső nyomás felfüggesztésének, az énbe-való-visszahúzóódásának korrelatívuma, amely az úgynevezett „szabad belső teret” teremti. Ez visszavezet minket a *fundamentális fantázia* problematikájához: amit a fundamentális fantázia színre visz, az éppen a konstitutív engedelmesség és alávetettség (submission, subjection) jelene, amely a szubjektum „belső szabadságát” fenntartja. Ezt az eredeti „szenvedélyes kötődést” – azaz a fundamentális fantáziában színre vitt passzív engedelmesség jelenetét – meg kell különböztetni a – Deleuze által kidolgozott<sup>13</sup> – szűkebb, klinikai értelemben vett mazochizmustól, amely *stricto sensu* már eleve bonyolult elutasító magatartást implikál az ödipális, szimbolikus valóság kereteivel szemben. A mazochista szenvedése nem a fájdalom perverz élvezetét tanúsítja, hanem teljes egészében az öröm szolgálatában áll – a válogatott kínzások és fájdalmak látványa (komédiája), a megalázás, amelynek a mazochista szubjektum aláveti magát, mind a felettes én figyelő éberségének kijátszását, megtévesztését célozza. Röviden, a klinikai mazochizmus a szubjektum számára az öröm elérésének egyik útja, előre elfogadván a felettes-én büntetését – a büntetés hamis látszata az öröm alapul szolgáló Valósát demonstrálja.

Vázzuk fel a morális mazochizmus standard jelenetét: a hétköznapi mazochisztikus szubjektum gyakran mély kielégülést talál annak az elképzelésében, hogy egy személy, akihez erősen kötődik, igazságtalanul megvádolja valamilyen gatzett elkövetésével; a kielégülést annak a jövőbeli jelenetnek a fantáziája okozza, amelyben a szeretett másik, aki őt tudattalanul megsértette, megbánja igazságtalan vádjait... Ugyanez a helyzet a mazoc-

<sup>13</sup> Lásd: Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, New York: Zone 1991.



hisztikus színházzal: a mazochista passzivitása elfedi aktivitását (ő a rendező, aki e jelenetet szervezi, és megmondja a dominának, hogy az mit tegyen vele), morális fájdalom éppen csak elfedi aktív örömét abban a morális győzelemben, amely megalázza a másikat. Egy ilyen összetett jelenet csak a szimbolikus rend által már eleve megszervezett térben lehetséges: a mazochisztikus színház a mazochista és ura (a domina) közötti *szerződésen* alapul.

A legfontosabb kérdés immáron a csalás szerepe a fundamentális fantázia mazochizmusában: kit akar a szenvedés és engedelmesség ezen jelenete becsapni? A lacani válasz, hogy a csalás, megtévesztés már ezen a szinten is hatékony, a fundamentális fantázia a lét minimumát nyújtja a szubjektum számára, egzisztenciája támaszául szolgál – röviden, megtévesztés gesztusa a következő: „Nézd, szenvedek, tehát létezem, a létezők pozitív rendjének része vagyok.” Így azonban a fundamentális fantáziában nem a bűnre és/vagy az örömrre, hanem magára a létezésre megy ki a játék, és pontosan a fundamentális fantázia ezen csalása az, amelynek leleplezésére szolgál a „fantázia keresztezésének” aktuusa: áthaladván a fantázián a szubjektum elfogadja nem-létezésének ürességét.

A mazochisztikus csalás találó lacani példája egy olyan ország állampolgáráról, ahol mindenkit lefejeznek, aki nyilvánosan hülyének nevezi a királyt; ha ez a szubjektum azt álmodja, hogy le fogják fejezni, ennek az álomnak nincs köze semmilyen halálvágyhoz, mindössze annyit jelent, hogy a szubjektum azt gondolja: a király hülye – vagyis a szenvedés nyomasztó szituációja a királyi fenség támadásának gyönyörét leplezi...<sup>14</sup> Ebben az esetben a fájdalom és a szenvedés nyilvánvalóan az öröm szolgálatában álló komédia, amely a felettes-én cenzúrájának kijátszását célozza. A megtévesztés ezen stratégiája ugyanakkor, amelyben a fájdalom és a szenvedés a felettes-én becsapásának örömét szolgálja, csak egy fundamentálisabb „szadomazochisztikus” beállítódás alapján működhet, ahol a szubjektum elmerül a passzív, fájdalmas tapasztalatoknak való kiszolgáltatottság fantáziájában, és képes elfogadni, mindenféle megtévesztő stratégián túl, *a fájdalmat magát mint a libidinális kielégülés forrását*.<sup>15</sup>

Mindezzel együtt érdemes újraolvasni Laplanche klasszikus elképzeléseit a csábítás ősfantáziájáról, amelyben a belső reflexív fordulat, a „fantazizáció” („fantasization”), szexualizáció és mazochizmus mind egybeesnek – azaz mindegyik a „önmaga-felé-fordulás”

<sup>14</sup> Első könyvemről írott kritikájában írja Jean-Jacques Lecercle: „ha [Žižek] nem ismeri a kortárs filozófiát, akkor én [Lecercle] vagyok Ulan Bator püspöke.” Képzeliük el az egyik követőmet, aki a hozzám fűződő kötődése miatt nem ismerheti be nyíltan, hogy felfigyelt néhány súlyos elégtelenségre a kortárs filozófiát illető tudásomban – ha ez a tanítvány az Ulan Bator püspökének öltözött Lecercle-ről fantáziál, ez egyszerűen azt jelenti, hogy a kortárs filozófiáról szóló ismereteimet hiányosnak találja...

<sup>15</sup> Részletesebb kidolgozásban a klinikai mazochizmus két formáját különböztethetnénk meg: egyrészt a tulajdonképpeni pervers, „szerződéses” mazochizmust, annak a szubjektumnak a mazochizmusa, aki képes „externalizálni” a fantáziáját, eljuttatni a cselekvésig és mazochisztikus forgatókönyvét realizálni tudja egy másik szubjektummal eljátszott valódi interakcióban, másrészt pedig a titkos, (hisztérius) mazochista ábrándozó, amelyik nem képes elviselni fantáziái megvalósítását, ha ezen nappali álmok titkos mazochista tartalmával valóban találkozik a szubjektum, az eredmény katasztrofális lehet, a tökéletes megaláztatástól és megszégyenüléstől egészen az identitás széthullásáig.



(turning around) egy és ugyanazon mozzanatában jön létre.<sup>16</sup> A freudi „Gyereket vernek”-fantázia három fázisáról írt részletes kommentárjában (1: „Apám azt a gyereket veri, akit gyűlölök”; 2: „Apám engem ver”; 3: „Egy gyereket vernek”) Laplanche az első két fázis közötti lényegi különbséget hangsúlyozza: mindkettő tudattalan, vagyis a fantázia végső, tudatos fázisának („Egy gyereket vernek”) titkos eredetét reprezentálják; ugyanakkor míg az első fázis csupán egy valódi esemény elfojtott emléke, amelynek a gyermek tanúja volt (a szülő a testvérét verte), s így emlékezetbe hozható a pszichoanalitikus terápia során, a második egészen pontosan fantáziabeli (phantasmic) és – ebből kifolyólag – „eredendően elfojtott”. Ezt a fázist sohasem képzelte el a gyermek, ellenkezőleg, az elejétől fogva ki volt zárva (egy tökéletes példája az eleve kizárt, azonos nemhez fűződő, primordiális „szenvedélyes kötődésnek”, melyre Butler fókuszál); ezért soha nem lehetséges emlékezni rá (azaz szubjektíven elfogadni), csak visszamenőleg rekonstruálni mint a Valós, amelyet előre fel kell tételnie, ha a fantázia végső, tudatos fázisát szeretnénk megmagyarázni: „...ami elfojtott, az nem a memória, hanem a belőle származó, vele szemben álló fantázia. Ebben az esetben nem az az aktuális jelenet, melyben az apa egy másik gyermeket vert, hanem a fantázia, hogy az apa engem ver.”<sup>17</sup>

Így tehát az út a kezdeti, kifelé irányuló agresszivitástól (egy másik gyermek verésében, vagy annak látványában való kielégülés) az eleve kizárt (kitaszított) fantáziabeli jelenetig, melyben a szubjektum azt képzei, hogy a szülő őt üti, rendkívül fontos – az első fázis szerepe a közmondásos „homokszemé”, a valóság egy kicsiny darabja (egy jelenet, melynek a gyermek a valóságban tanúja volt), ami egy olyan jelenet fantáziabeli megképződéséhez vezet, amely a primordiális „szenvedélyes kötődés” koordinátáit mutatja. Ami tehát eredendően elfojtott és mint ilyen sohasem szubjektívizálható (minthogy a szubjektívizáció maga is ezen az elfojtáson alapul) az a második fázis. Számtalan dolog jelenik meg párhuzamosan az elsőből a második fázisba való átmenetben:

- ahogy Freud is hangsúlyozza, a szituáció csak a második fázisban szexualizálódik – azaz az első fázistól a másodikhoz vezető út az átmenet a pre-szexuális agressziótól a szexualizált „örömhöz a fájdalomban”;
- ez a szexualizáció szigorúan egylényegű az „introjekció” reflexív gesztusával: ahelyett, hogy megtámadnék egy másik emberi létezőt, fantáziálok róla, elképzelem az alávetettség és fájdalom jelenetét; ahelyett, hogy egy valódi interakció cselekvője lennék, egy olyan „belső” jelenet közömbös szemlélőjévé válok, amely megragad engem;
- továbbá, ami a tartalmat illeti, e jelenet egy olyan szituációt visz színre, amelyben a megalázásnak és fájdalomnak való alávetettség passzív pozícióját, vagy legalább a közömbös, impotens szemlélő helyzetét elfogadom.

<sup>16</sup> Lásd Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1976.

<sup>17</sup> Jean Laplanche, „Aggressiveness and Sadomasochism”, in *Essential Papers on Masochism*, ed. Margaret A. F.



A döntő mozzanat, hogy e három jellemző szigorúan egylényegű: legradikálisabban, a szexualizáció *egyenlő* a fantazmatizációval, amely *egyenlő* az impotencia, megalázás és fájdalom passzív pozíciójának elfogadásával:

...az önmaga-felé-fordulást („turning-around”) nem csupán a fantázia tartalmának szintjén kell elgondolni, hanem *magában a fantazmatizáció mozgásában is*. A reflexivitás felé való elmozdulás nem csupán, vagy nem szükségszerűen a fantázia „mondatának” adott reflexív tartalom, ez egyszersmind s mindennek előtt az aktus reflektálása, internalizálása, beengedése önmagunkba mint fantázia. Agresszióról fantáziálni annyit tesz, hogy önmagunk felé fordítjuk, megtámadjuk magunkat: ez az autoerotizmus mozzanata, amelyben a fantázia, a szexualitás és a tudattalan közötti eloldhatatlan kötelék megerősödik.<sup>18</sup>

A reflexív fordulat pillanata így nem egyszerűen az agresszivitás szimmetrikus átfordulása (egy külső tárgy elpusztítása) egy külső tárgy rám irányuló támadásába, sokkal inkább a passzivitás „internalizálásának” aktusán, a közömbös engedelmesség, alávetettség jelenetének aktív elképzelésén nyugszik. Ilyeténképp a fantáziálásban az aktivitás és a passzivitás éles oppozíciója megrendül: annak a jelenetnek az „internalizációjában”, ahol egy másik út engem, két értelemben is megbénítom önmagam (ahelyett, hogy a valóságban aktív lennék, elfogadom a megigézett szemlélő passzív szerepét, aki csupán elképzel egy jelenetet, fantáziál egy jelenetről, amelyben részt vesz; továbbá a jelenet tartalmában önmagam a megaláztatást és fájdalmat elszenvedő mozdulatlan, passzív pozíciójában képzelem el) – ugyanakkor éppen ez a kettős passzivitás előfeltételezi aktív elköteleződésemet –, vagyis a reflexív fordulat végrehajtása, amelynek révén, autoerotikus módon, én magam, s nem egy külső cselekvő, keresztezem külső aktivitásomat, az energia spontán kiáramlását, és „uralkodom magamon”, felcserélvén a valóságos aktivitást a fantáziálás kirobbanásával. Az – ösztönnel (instinct) szembeállított – ösztöntörekvről (drive) adott definíciójának apropóján Lacan megragadta ezt a pillanatot, hangsúlyozván, hogy az ösztöntörekvről mindig és definíció szerint a „*se faire...*”, (a műveltetés) pozícióját hordozza: a szkopikus ösztöntörekvről (scopic drive) sem a látás voyeurisztikus tendenciája, sem a látva levés exhibicionista tendenciája, hanem a „középső alak”, az „önmagát láthatóvá tevés” attitűdje, amely libidinális kielégüléshez jut a passzív alávetettség jelenetének aktív fenntartásában. Következésképp, a lacani álláspontból, a „fantazmatizáció” primordiális mozzanata a szülőhelye és végső misztériuma annak, amit Kant és a német idealizmus egész hagyománya „transzcendentális képzetnek” nevez, a szabadság kimeríthetetlen képessége, amely lehetővé teszi a szubjektum számára, hogy kiszabadítsa magát környezetében való elmerüléséből.

Később Laplanche a reflexív „fantazmatizáció” mozzanatát átdolgozta a csábítás jelenetének, mint a pszichoanalízis igazi „ősjelenetének” elméletévé: a gyermek tehetetlen tanúja a szexuális interakció jelenetének, vagy ő maga van alávetve (a szülők avagy más

<sup>18</sup> U.o.



felnőttek) gesztusainak, amelyek számára átláthatatlan, megfoghatatlan, rejtélyes szexuális konnotációval bírnak. Ebben a hasadékbán található az emberi szexualitás és a Tudattalan eredete: ama tényben, hogy egy gyermek (mindannyiunk) egy bizonyos pontig impotens megfigyelő, belevetve a szexualizált szituációba, amely számára átláthatatlan marad, melyet képtelen szimbolizálni, a jelentés univerzumába integrálni (a szülők coitusának megfigyelése, túlzó anyai gondoskodás, stb.). De hol van itt a Tudattalan? A Tudattalan, amiről szó van a csábítás eme ősjelenetében, a *felnőtt (a szülő)* Tudattalanja, s nem a gyermeké: mikor a gyermek például túlzó anyai gondoskodásnak van kitéve, megfigyeli, hogy az Anya olyat tesz, aminek már nincs tudatában, hogy gondoskodásában olyan kielégüléshez jut, melynek alapja kicsúszik kezei közül. Lacan mondását ezért, miszerint „a Tudattalan a Másik diskurzusa”, teljesen szó szerint kell érteni, túl azon az elkoptatott közhelyen, hogy nem én vagyok saját beszédem szubjektuma, minthogy a nagy Másik beszél rajtam keresztül; a Tudattalannal eredendően a Másik inkonzisztenciájában találkozom, abban a tényben, hogy a (szülői) Másik nem ura tetteinek, szavainak, hogy olyan jeleket bocsát ki, melyek jelentésének nincs tudatában, hogy olyan tetteket hajt végre, melyek valódi libidinális szándéka hozzáférhetetlen a számára. Talán érdemes Hegel híres szólását megismételni, hogy az egyiptomiak titka (rituálék, emlékműveik jelentése modern, nyugati pillantásunk számára már megfejthetetlenek), az egyiptomiak számára is titok volt; az csábítás ősjelenetének konstrukciója mint a szexualizáció eredeti mozzanata csak annyiban tartható, ha feltételezzük, hogy nem csak a megfigyelő, áldozattá tett gyermek számára megfejthetetlen és enigmatikus a jelenet – ami a megfigyelő gyermeket zavarba ejti, az az a tény, hogy olyan jelenetnek tanúja, amely nyilvánvalóan az aktív, felnőtt elkövető számára is elérhetetlen – hogy ők „sem tudják, mit cselekszenek”.

Ez a konstelláció egyúttal új fényben tünteti fel Lacan korábban említett megállapítását, miszerint: „nem létezik szexuális viszony”, ha a talány és a zavar csak a gyermek oldalán volna, annak rejtélyes (félre)értésében, ami a szülő számára teljesen természetes és problematikátlan cselekedet, akkor egyértelműen létezne szexuális viszony. Ugyanakkor az az elkoptatott frázis, hogy „a lelke mélyén minden felnőtt gyermek” korántsem alaptalan, ha úgy értjük, hogy még egy, a hálósoba magányában „normális és egészséges” szexet folytató, egyetértő felnőtt pár sincs teljesen egyedül, egy „fantáziált” *gyermeki tekintet* mindig figyeli őket, egy tekintet – rendszerint „internalizált” –, amelynek révén cselekedetük végül átláthatatlan, áthatolhatatlan számukra. Vagy másképp: az őscsábítás jelenetének lényege nem a gyermek véletlen megsértésében, nem a szülői *jouissance* látványának kitett gyermek törekény egyensúlyának felborításában van, hanem hogy a gyermek tekintete a felnőtt, szülői szexualitás szituációjába a kezdettől fogva bele van kalkulálva, hasonlóan Kafka parabolájához, A törvény kapujához, amelyben a vidékről érkezett férfi végül rádöbben, hogy a Törvény palotájának fenséges bejárata csak az ő tekintete számára volt, a szülői szexualitás – távol attól, hogy akaratlanul megsértse a gyermek egyensúlyát – „csupán a gyermek tekintetének szól”. Nem a végső paradicsomi fantázia-e, amikor a szülők gyermekük előtt szeretkeznek, aki figyeli és kommentálja őket? Amiről itt szó van, az egy temporális hurok struktúrája: nem csupán a felnőtt szexualitás és a gyermek annak látványára felkészületlen, traumatizált tekintete közötti rés miatt létezik szexualitás, hanem mert épp ez a gyermeki



zavarodottság tartja fenn a felnőtt szexuális aktivitását is.<sup>19</sup> S e paradoxon egyúttal magyarázatot kínál a szexuális zaklatás témájának vakfoltjára is: *nem lehetséges szex „zaklatás” nélkül* (a látvány háborzongató jellege által erőszakosan sokkolt, traumatizált zavarodott tekintet nélkül). A szexuális zaklatás, az erőszakosan kikényszerített szex elleni tiltakozás ekképp végső soron *a szex mint olyan elleni tiltakozás*, ha valaki a szexuális interakcióból kivonja a fájdalmasan traumatikus jelleget, a maradék egyszerűen nem szexuális többé. Az „érett” szex, egyetértő felnőttek között, megfosztva a sokkoló visszaélés traumatikus elemétől, definíció szerint *deszexualizált*, mechanikus párosodás.

Emlékszem fiatal koromból obszcén dalokra, melyeket ötéves gyermekek ismételgettek egymásnak, a nevetséges szexuális kizsákmányolás dalai, melyek hőse egy ismeretlen, mitikus „cowboy”. E dalok egyike a következőképpen szól (természetesen csak szolvénül rímel): „A kalap nélküli cowboy / kefél egy nőt a fa mögött. / Amikor a nő megpróbál megszökni tőle és elfut / egy rövid időre megpillantja meztelen seggét.” E gyerekes dal bája – ha nevezhetjük egyáltalán így – ama tényben rejlik, hogy számára a közösülés aktusában nincs semmi különösebben izgató, ami valóban az, az inkább a nő meztelen seggének futólagos megpillantása...<sup>20</sup> És, természetesen, az álláspontom az, hogy e gyermeki dal nem téved, a hagyományos nézőponttal szemben, amely számára a közösülés a legizgatóbb, a szexuális aktivitás csúcspontja, felvethető, hogy ahhoz, hogy a szubjektum képes legyen a nemi aktusra, néhány különös „részlet”-elemnek meg kell ígéznie, mint ennek a dalnak az esetében a meztelen segg. A „Nem létezik szexuális viszony” azt is jelenti, hogy nem lehetséges a nemi aktus olyan közvetlen reprezentációja, ami azonnal „felizgat” minket, hogy a szexualitást parciális *jouissance* -nak kell támogatnia – egy pillantás ide, egy érintés ott –, amely ténylegesen hordozza. Még egyszer: arra a magától értetődő kritikára, hogy a gyermek az, aki nem rendelkezik a nemi aktus pontos reprezentációjával, azaz hogy szexualitásuk olyasfajta tapasztalatokra korlátozott, mint egy másik személy seggének megpillantása, a válasz, hogy egy bizonyos fantáziabeli szinte gyermekek maradunk, soha nem „növünk fel” (grow up) valóban, annyiban legalábbis, amennyiben egy valóban felnőtt (grown-up) és érett személy számára nem lenne lehetséges a szexuális viszony, amennyiben képes lenne „közvetlenül” közösülni, bármiféle részlettárgyat tartalmazó, fantáziabeli jelenet nélkül.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> E konstelláció vajon nem a (vallási) *predesztináció* problematikájának elemi alakzata-e? Ha a gyerek azt kérdezi: „Miért születtem? Miért akartatok engem?”, nem elégíthetjük ki egyszerűen válasszal: „Mert szerettünk és akartunk téged.” Hogyan szerethettek a szüleim, ha nem is léteztem? Nem arról van inkább szó, hogy szeretniük kell engem (vagy gyűlölniük – röviden: elrendelni a sorsomat), és ezután teremtenek meg, mint a protestáns Isten, aki eldönti az ember sorsát már a születése előtt?

<sup>20</sup> Mellékesen, a cowboy fején miért nincs kalap? Eltekintve attól, hogy a szlovénben a „kalap nélküli” a „kefélésre” rímel, azt mondhatnánk, hogy ezen titokzatos jellemvonás oka, az, hogy a kisfiú szemszögéből kefélni egy nővel nem-férfias, alázatos cselekvés, aki ezt teszi, egy nőt „szolgálva” lealacsonyítja magát, és e lealacsonyító mozzanatot, a férfiúi méltóság elvesztését jelöli a kalap hiánya. A nő seggére vetett pillantás tehát egyfajta bosszút jelent a férfi lealacsonyításáért: most őrajta a sor, hogy megfizessen elcsábításáért...

<sup>21</sup> E meztelen fenékre vetett futó pillantás, amelyet pontosan „a csillogás az orron” (a fetisizmus-tanulmányból származó) híres freudi példájával megegyező módon kell olvasnunk, azt is



Vajon nem egy ilyen, a lehetetlen szexuális viszonyt fenntartó, partikuláris jegy végső esete a göndör szöke haj Hitchcock *Szédülésében*? Amikor az istállóbeli szerelmi jelenetben a film vége felé Scottie szenvedélyesen átöleli a halott Madeleine-né fazonírozott Judyt, híres 360 fokos csókjukat egy rövid másodpercre megszakítva, rápillant Judy új, szöke hajára, csak hogy megbizonyosodjon arról, hogy a partikuláris jegy, amely Judyt vágyának tárgyává teszi, megvan-e még... Itt az ellentét a Scottie-t elnyeléssel fenyegető örvény (a cím „szédülése” (vertigo), a halálos Dolog) és a Dolog szédületét, bár csak miniatürizált, megnesemesített formában, imitáló szöke haj göndörödése között. Ez a göndörség az *objet petit* amely a lehetetlen-halálos Dolgot sűríti, helyettesíti, lehetővé téve vele ezáltal egy élhető és elnyeléssel immár nem fenyegető viszonyt.

Orson Welles filmje, a Karen Blixen regényén alapuló *Halhatatlan történet* is érdekes, és nem csak azért, mert a mítosz és a valóság közötti homályos viszonyra fókuszál: a gazdag és öreg kereskedő meg akarja valósítani a tengerészek egy, öreg és gazdag férjről szóló, mitikus történetét (aki lefizet egy fiatal tengerészt, hogy fiatal feleségével töltsen az éjszakát, ekképp gondoskodván vagyona örököséről); át akarja hidalni a mítosz és a valóság közötti szakadékot, létre akar hozni egy olyan tengerészt, aki végül úgy képes viszonyulni ehhez a mitikus narratívához, mint ami megtörtént vele (a kísérlet természetesen nem sikerül, a tengerész kijelenti, hogy nincs az a pénz, amiért bárkinek elmondaná, ami vele történt). Érdekesebb ennél a közösülés jelenetének fantáziabeli színre vitele: egy félig átlátszó függöny mögött, egy erősen megvilágított ágyon szeretkezik a pár, míg az öreg kereskedő félig eltakarva ül egy mély karosszékből a sötétben és kihallgatja aktusukat – a Harmadik Tekintet, amely a szexuális viszony végső garanciája. Úgy látszik, éppen a szeretkező párt hallgató néma tanú jelenléte, ami a fizetett tengerész és az idősödő prostituált találkozását, önnön materiális körülményeit meghaladó mitikus eseménnyé lényegíti át. Más szavakkal: a csoda nem az, hogy a két szerető, valahogy meghaladva a szálnalmas valóságéletbeli szituációt, megfedkezvén a találkozás nevetséges körülményeiről, elmerülvén egymásba, autentikus pásztorórát produkál, szerencsétlen helyzetük azért lényegülhet az autentikus szerelmi találkozás csodájává, mert tudatában vannak, hogy egy néma tanú számára teszik, hogy egy „mítoszt realizálnak” – a két szerető úgy viselkedik, mintha többé nem szálnalmas, valódi emberek lennének, hanem *színészek egy másik személy álmában*. A néma tanú, távol attól, hogy betörjön egy intim szituációba, hogy tönkretége azt, e szituáció kulcskonstituense. Jól ismert klisé, hogy *A halhatatlan történet* Welles végső önreflexív kísérlete, hogy az öreg kereskedő, aki a szeretkezés jelenetét színre viszi (természetesen Welles

megmutatja, hogy miben áll a fetisizista perverz tévedése: e hiba összefügg a szokványos heteroszexuális beállítódás hibájával, amely elutasítja a részlettárgyakat, mint pusztán előjátékot a „valódi dologhoz”, (magához a szexuális aktushoz). Abból a helyes belátásból, hogy nem létezik (közvetlen) szexuális kapcsolat – hogy mindannyiunknak fetisizisztikus részlettárgyakkal kell támogatnunk az élvezetünket, amelyek kitöltik a lehetetlen szexuális kapcsolat ürességét –, a fetisizista azt a téves következtetést vonja le, hogy a részlettárgy a dolog maga. A megoldás így fenntartja a feszültséget a szexuális kapcsolat hiánya és az élvezetünket támogató részlettárgyak között: bár mindannyiunknak vannak részlettárgyai, ezek mindazonáltal a hiányzó szexuális aktussal való feszültségükre építenek – feltételezik a lehetetlen aktusra történő utalást.



játssza), nyilvánvalóan Wellest mint rendezőt helyettesíti, talán meg lehetne e klisé fordítani, s a jelenetet figyelő öreg kereskedő a néző helyettese.

A Lacan és Laplanche közötti különbség ezen a ponton mindenesetre kulcsfontosságú. Laplanche számára az ösztöntörekvés (drive) a fantáziával egyként, azaz a reflexív átfordulás a fantáziává-tevő „internalizációba”, amely az ösztön (instinct) ösztöntörekvéssé való transzformációját eredményezi; Lacan szerint épp ellenkezőleg, létezik ösztöntörekvés a fantázián túl. Mit jelent ez a fantázián túli ösztöntörekvés? Talán egy másik különbség megvilágítja: miközben joggal állítható, hogy a pszichoanalízis „szülőhelye” Lacan szerint is a gyermek traumatikus találkozása a Másik *jouissance*-ának áthatolhatatlan „sötét pontjával”, amely megzavarja pszichés homeosztázisának csendjét, a fantáziát Lacan mint a „sötét pont” talányára adott választ határozza meg (a „vágy gráfjában” a *Che vuoi?* kérdése jelöli – „Mit akar tőlem a Másik? Mi vagyok én (mint tárgy) a Másik számára, mi vagyok vágya számára?”<sup>22</sup>). A fantázia előtti ösztöntörekvés jelölhetné ekkor azt az állapotot, amikor anélkül tesszük ki magunkat a Másik talányos „sötét pontjának”, hogy betöltenénk fantáziabeli válasszal... Így Lacan szerint a fantázia egy minimális „védelmi alakulat”, egy stratagéma, hogy megmeneküljünk – mi elől?

Ezen a ponton vissza kell térnünk a kisgyermek eredeti tehetetlenségének freudi fogalmához (*Hilflosigkeit* – a tehetetlenség, gyámoltalanság állapota). Az első, amit meg kell említeni, hogy ez a „nélkülözés” két kölcsönösen összekapcsolt, de nem kevésbé különböző szintet takar: tisztán organikus gyámoltalanság (a kisgyermek képtelensége, hogy önállóan életben maradjon, hogy kielégítse legelementárisabb szükségleteit szüleinek segítségével), illetve a traumatikus zavarodottság, ami akkor jelentkezik, amikor a gyermek a szülei közötti, a felnőttek közötti, vagy a felnőttek és saját maga közötti szexuális kapcsolat tehetetlen tanújává válik, a gyermek tehetetlen, nélkülözi a „kognitív térképet”, amikor a Másik *jouissance*-szának enigmájával találja magát szembe, képtelen szimbolizálni azokat a talányos szexuális gesztusokat és célzásokat, amelyeknek tanújává lesz. Az „emberré válás” szempontjából döntő e két szint fedésbe kerülése – annak az implicit „átszexualizálódása”, ahogy a szülő kielégíti gyermeke testi szükségleteit (mondjuk amikor az anya eteti gyermekét s közben túlzó módon dédelgeti, a gyermek felismeri a szexuális *jouissance* rejtélyét ebben a túlzásban).

Így visszatérve Butlerhez, a központi kérdés ennek az eredeti és konstitutív *Hilflosigkeit*-nak a filozófiai státusza: vajon nem egy másik neve a primordiális *leválásnak* (dis-attachment), ami a fantáziabeli, eredeti „szenvedélyes kötődés” szükségét létre hozza? Más szavakkal: mi van akkor, ha megfordítjuk a perspektívát, és a korlátot, ami megakadályozza a kisgyermeket, hogy teljesen elmerüljön környezetében, ezt az eredendő „kizökkentséget”, pozitív oldaláról fogjuk fel, mint ama bizonyos végtelen szabadság, ama „szétválasztó” gesztus másik nevét, amely kiszabadítja a szubjektumot a környezetében történő közvetlen elmerüléséből? Vagy – megint más szavakkal – valóban igaz, hogy a szubjektum „zsarolás” miatt veti magát alá passzívan az eredeti „szenvedélyes kötődés” formájának, minthogy ezen

<sup>22</sup> Lásd Jacques Lacan, „The Subversion of the Subject and the Dialectics of Desire”, in: *Écrits: A Selection*, New York: Norton 1977



kívül egyszerűen nem létezik, ugyanakkor ez a nem-létezés nem közvetlenül a létezés hiánya, hanem szakadék vagy hiány a létezés rendjében, ami a szubjektum maga. Az, hogy a létezés minimumának biztosításához szükség van a „szenvedélyes kötődésre” azt implikálja, hogy a szubjektum mint „absztrakt negativitás” – a környezetről való le-szakadásnak (dis-attachment) eredeti mozzanata – mindig már megvan. A fantázia pedig a le-szakadás, a létezés (illetve támasza) elvesztésének eredeti szakadéka (ami a szubjektum) elleni védelmi alakzat. Ezen a ponton ki kell egészíteni Butlert: a szubjektum megjelenése nem teljesen azonos az alávetéssel (a „szenvedélyes kötődés”, a Másik egy alakjának való önálávetés értelmében), ahhoz ugyanis, hogy a „szenvedélyes kötődés” áthidalhassa ama szakadékot, a szakadéknak, ami maga a szubjektum, már meg kell lennie. Csak ha a szakadék már megvan, akkor tudjuk leírni, hogyan szökhet meg a szubjektum a fundamentális fantázia rabságából.

A kötődés és le-szakadás (attachment – dis-attachment) ezen ellentétét talán össze lehet kapcsolni az élet- és halálösztön-törekvés régi freudi, metapszichológiai oppozíciójával: Az *ősválami és az énben* maga Freud definiálja őket mint a kötő, az összekapcsoló erők és a szétválasztó erők közötti ellentétet. A le-szakadás így a legtisztább halálösztön-törekvés, azon ontológiai „kisiklás”, amely a lét rendjét „kizökkenti”, a világban elmerülő létezésből való kivonulás, míg az eredeti kötődés e negatív mozzanat ellenpárja. A szétszakítás ezen negatív tendenciája végső soron nem más, mint a *libidó*: ami a (jövőbeli) szubjektumot „kizökkenti” az nem más, mint a *jouissance*-szal való traumatikus találkozás.<sup>23</sup>

Az őseredeti szakadék kapcsán azonban jobb elkerülni a kísértést, hogy az apai Tiltás beavatkozásának eredményeképp fogjuk fel, amely megzavarja a gyermek és az Anya incestuózus kettősét, rákényszerítvén a gyermeket, hogy a szimbolikus kasztráció dimenziójába lépjen: a szakadék, a „feldarabolt test” tapasztalata primordiális, a halálösztön-törekvés, a traumatikus *jouissance* betörésének effektusa, amely az örömei nyugodt egyensúlyát megzavarja, és az apa Törvénye – eltérően a tükörképpel való imaginárius azonosulástól – a szakadék áthidalására tett kísérlet. Nem szabad elfelejteni, hogy Lacan szerint az ödipális, apai Törvény az „örömei” *szolgálatában áll*, a pacifikáló-normalizáló működés, amely anélkül, hogy az öröm egyensúlyát megzavarná, „a lehetetlent stabilizálja”, a szubjektumok elviselhető együttélésének minimális feltételeit biztosítva. (Az ehhez hasonló félreolvasások hajlamosak egyfajta negatív bevezetőt írni Lacanhoz, egy róla szóló hamis klisé választván kiindulási pontnak, majd e klisé kiigazításán keresztül leírják valódi pozícióját. A fent említett, azaz a szakadékot bevezető apai Törvény kliséjéhez hasonló klisék például: a Fort-Da játék fadarabjairól, ahol e fadarabok az Anya távollétét jelölik, az „üres beszédről”, amely a hiteltelen gagyogás, a *jouissance féminine*-ről, amely a szimbolikus

<sup>23</sup> Szintén termékeny lehetne a freudi *Hilfflosigkeit* összekapcsolása Kant fenséges-fogalmával, különösen a dinamikailag fenséggel, amely mintha a kanti öcsésbítés jelenetét fejezné ki: ez a jelenet porszemmé redukálja az embert, amellyel a természet roppant erői játszanak, ám ő mégis megbűvölve figyeli mindezt egy minimális távolságból, így a passzív szemlélő pozícióját foglalja el. Ama tény által nyújtott kielégülés, hogy tehetetlen porszemmé redukálva figyelem magam, nem épp abban áll-e, hogy számomra felfoghatatlan gigantikus erők által legyőzött tehetetlen elemként látom magam?



területen kívüli misztikus hasadék, a bámulásról, amely a férfi szubjektum a nőt önnön pusztá tárgyává redukáló tekintete, stb.)

### *Az vágytól az ösztöntörekvésig...és vissza*

A Butlert illető kritikai megjegyzéseink azon alapvető belátásának tökéletes elfogadásán alapulnak, hogy a reflexivitás két aspektusa vagy módja között lényegi kapcsolat van. A negatív önvonatkozás szigorúan filozófiai értelmében vett reflexivitás egyrészt, amely a szubjektivitás konstitutívuma a Kanttól Hegelig tartó német idealizmus számára (az a tény, amelyet – több mai értelmezővel együtt – leginkább Robert Pippin hangsúlyoz: a szubjektum a Másikhoz való viszonyában mindig már önmagához is viszonyul, azaz a tudat mindig már öntudat), illetve a reflexív fordulat pszichoanalitikus értelmében vett reflexivitás másrészt, amely az „öselfojtás” mozzanatát határozza meg (a vágy szabályozásának átfordulása a szabályozás vágyába,<sup>24</sup> stb.). Ez a reflexív fordulat már a túlzó *jouissance* elleni védekezés paradigmatisz narratívájában, azaz Odüsszeusz és a Szirének találkozásában is jól felismerhető; a találkozás előtt a következő parancsot adja matrózainak: „...kemény kötélekkel / kössetek engem a bárkához, moccani se tudjak; / árboca talpához, s a kötélzet rátekerdjék. / És ha könyörgök hozzátok, ha parancsot adok, hogy / oldjatok el – csak kössetek akkor még szorosabbra.”<sup>25</sup> A parancs, hogy „kemény kötélekkel kössetek engem” egyértelműen túlzó Kirké utasításaihoz képest: a Szirének énekének excesszív *jouissance*-a ellen védő kötélektől az önmagáért való lekötözéshez léptünk, amely az erotikus kielégülés forrása.

Ez a reflexivitás mindazonáltal különböző modalitásokat vehet fel – s nem csak mint filozófia vagy mint pszichoanalízis, hanem különbözőket magán a pszichoanalízisen belül is: az ösztöntörekvés reflexivitása, amelyről ebben a fejezetben volt szó, nem ugyanaz mint a vágy hisztériás reflexivitása, amelyről pedig a 2. fejezetben (vagyis, hogy a hisztéria az, amikor a vágy kielégítésének lehetetlensége átfordul a kielégítetlen vágy fenntartásának vágyába, stb.) Hogyan viszonyul egymáshoz ez a két reflexivitás? Az ellentét a perverzió és a hisztéria között húzódik: ha a vágy „mint olyan” hisztérikus, az ösztöntörekvés „mint olyan” perverz. Vagyis a hisztéria és a perverzió egy halálos körre zárul, amelyben mind a kettő a másikra adott reakcióként jelenik meg. Az ösztöntörekvés az eredeti „szenvedélyes kötődés” mazochisztikus jellemzőit, a fundamentális fantáziát határozza meg, amely a létezés minimumát garantálja a szubjektum számára, a szubjektivitás azután ezen eredeti „szenvedélyes kötődés” hisztérikus megtagadásában (hysterical disavowal) jelenik meg –

<sup>24</sup> A reflexivitás e témáját Butler első könyvének Hegelről szóló kitűnő tanulmányában már tárgyalta: *Subjects of Desire* (New York: Columbia University Press 1987)

<sup>25</sup> Homérosz: *Iliász és Odüsszeia*, Budapest: Magyar Helikon, 1974. (ford. Devecseri Gábor), XII., 160-164



amikor a szubjektum visszautasítja, hogy a Másik *jouissance*-ának tárgya, eszköze legyen – a hisztérikus szubjektum folyamatosan megkérdőjelezi pozícióját (alapvető kérdése: „Mi vagyok a Másik számára? Miért vagyok az, amit a Másik mond?”) Ekképp nem csak a hisztérikus vágyat lehet úgy felfogni, mint a perverz által elfogadott fundamentális fantázia megtagadását, hanem a perverziót is (annak elfogadása, hogy a Másik *jouissance*-ának tárgya, eszköze vagyok), mint az ön-objektiválásba való menekülést, amely lehetővé teszi számomra, hogy elkerüljem ama radikális bizonytalanságot: vajon mi vagyok én mint tárgy – a perverz tudja, hogy, mint tárgy, mi a Másik számára.

A vágy és az ösztöntörekvés a *jouissance*-hoz fűződő viszonyuk tekintetében élesen szemben állnak. Lacan szerint a probléma a *jouissance*-szal nem csak az, hogy elérhetetlen, mindig már elvesztett, hogy örökké kisiklik a kezeink közül, hanem még inkább, hogy *soha senki sem képes megszabadulni tőle*, hogy a pecsétje örökre megmarad – ez a többlet-élvezet lacani fogalmának lényege, a *jouissance* visszautasítása a *jouissance* maradékát eredményezi. A vágy azt az ökonómiát valósítja meg, amelyben bármelyik tárgyat ragadjuk is meg, „sohasem lesz az a tárgy”, a „Valós Dolog”, amit a szubjektum örökké csak megpróbál elérni, de amely újra s újra elszökik előle, az ösztöntörekvés ugyanakkor az ellentétes ökonómia, amelyben a *jouissance* minden cselekedetünk velejárója. Ez magyarázza a vágy és az ösztöntörekvés reflexivitásának különbségét is: a vágy reflexíven önnön kielégületlenségére, a *jouissance*-szal való találkozás elhalasztására vágyik, azaz a vágy reflexivitásának alapvető formulája, hogy a vágy kielégítésének lehetetlensége átfordul a kielégületlenség vágyába; az ösztöntörekvés épp ellenkezőleg a kielégülés „elfojtásának” mozgásában talál kielégülést.

Mi is akkor az ösztöntörekvés, különösen legradikálisabb formájában mint halálösztöntörekvés? A wagneri hősökre vizsgálata talán segíthet: első paradigmatis esettől, a Bolygó Hollanditól kezdve, olthatatlan szenvedéllyel keresik a halált, hogy benne végső nyugalmat s békét leljenek. Közös jellemzőjük, hogy valamikor a múltban kimondhatatlanul gonosz tettet követtek el, ám nem halállal kell lakolniuk érte, büntetésük az örök, szenvedéssel teli élet, a nyugalom nélküli bolyongás, szimbolikus funkciójuk betöltésére képtelenül. Hol van itt a halálösztöntörekvés? Egyáltalán *nem* halálvágyukban, ellenkezőleg, a halálösztöntörekvés a *meghalás ellentéte*, a „halhatatlan” örök élet, s a végtelen, nyughatatlan bolyongás kárhozatának neve. A wagneri hősök végső búcsúja (a Hollandi, Wotan, Tristan és Amfortas halála) ezért kiszabadulásuk a halálösztöntörekvés fogságából. Tristan a harmadik felvonásban nem azért annyira elkeseredett, mert fél a haláltól, hanem mert Isolda nélkül *nem tud meghalni* és örök vágyódásra kárhoztatott, nyugtalanul várja hát Isolda megérkezését, önnön halálát. Nem attól retteg, hogy nélküle hal meg (ez volna egy szokványos szerelmes panasza), hanem hogy örökké él nélküle...

Ez adja meg a kulcsot a paradigmatis wagneri dalhoz, a hős *panaszához* (Klage), melyben kifejezi rettenetét, hogy az örök szenvedéssel teli életre, hogy a halál békéje után vágyódó „halhatatlan” szörny nyugtalan bolyongására ítéltetett (a Hollandi nagyszerű bevezető monológjától kezdve a haldokló Tristan sirámaig és a szenvedő Amfortas két panaszáig). Noha Wotannak nincs hosszadalmas panasza, Brünhilde végső búcsúja – „*Ruhe, ruhe, du Gott!*” – ugyanebbe az irányba mutat, amint a Rajna kincse visszakért, Wotan



békében halhat meg. A szokásos kommentár, amely a *Ring* cselekményének állítólagos „ellentmondását” hangsúlyozza (miért kell az isteneknek akkor is elpusztulni, ha törlesztették adósságukat, azaz az arany visszakérült a Rajnába? Nem ez a megfizetetlen adósság volt az istenek bukásának oka?) ezért elvéti a lényegét: az adósság, vagyis a természetes egyensúly megzavarásának „eredendő bűne”, ami *lehetetlenné* teszi Wotan számára a halált – csak az adósság törlesztése után halhat meg és találhatja meg békéjét. S látható ebből, hogy a *Tannhäuser* és a *Lohengrin* miért nem igazi wagneri operák,<sup>26</sup> hiányzik belőlük ugyanis a valódi wagneri hős. Tannhäuser „túl egyszerű”, egyszerűen szétválasztja az (Elisabeth iránt érzett) tiszta, szellemi szerelmet és a (Vénusztól kapott) erotikus, földi élvezetet, képtelen visszautasítani a földi örömeiket, miközben szeretne megszabadulni tőlük; Lohengrin ezzel szemben „túlontúl égi”, isteni teremtmény (művész), aki arra vágyik, hogy úgy éljen mint egy átlagos halandó, egy hűséges nővel, aki feltétlenül megbízik benne. Egyikük sincs az, örök szenvedés „halhatatlan” életére kárhoztatott, igazi wagneri hősök pozíciójában.<sup>27</sup>

A wagneri hősök ím „halálos betegségben”<sup>28</sup> szenvednek, méghozzá szigorúan kierkegaard-i értelemben. A „halálos betegség” fogalmában Kierkegaard az abszolút véggként megjelenő halál, a túlvilági örök élet lehetetlenségének bizonyossága, és a halál utáni folytatás, a másik élet hite iránti olthatatlan vágy között örlődő individuum szokásos elkeseredettségét megfordítja. A „halálos betegség” éppen az ellenkező paradoxont tartalmazza, azon szubjektum paradoxonát, aki tudja, hogy a halál nem a vég, hogy halhatatlan lelke van, de képtelen szembenézni e tény túlzó kihívásaival (a hiú esztétikai örömek megtagadásának szükségességével, az üdvözüléshez szükséges munkával), és elkeseredetten akar hinni abban, hogy a halál a vég, hogy nincs feltétlen isteni követelés, amely nyomást gyakorol reá... Itt tehát azzal az egyénnel találkozunk, aki elkeseredetten követeli a halált, aki örökre el akar tűnni, de tudja, hogy képtelen, mivel örök életre kárhoztatott: a halhatatlanság, s nem a halál, a végső rettenet. Bizonyos értelemben ez a megfordítás analóg a fentebb említett lacani elmozdulással a vágytól az ösztöntörekvés fele: a vágy elkeseredetten próbálja elérni a *jouissance*-t, végső tárgyát azonban mindig elvéti, míg az ösztöntörekvés az ellenkező lehetetlenséget hordozza, a *jouissance*-tól való megszabadulás lehetetlenségét.

Az ösztöntörekvés tanítása, hogy a *jouissance*-ra vagyunk kárhoztatva, bármit is teszünk,

<sup>26</sup> Lásd Michael Tanner, *Wagner*, London: Flamingo 1997.

<sup>27</sup> További ellentétet vezethetünk be a két végső Wagneri panasz közé, vagyis a haldokló *Tristan* és a *Parsifal* Amfortasé között – e különbség az Ödipális-háromszöghöz való különböző viszonyukra vonatkozik. *Tristan* a szokásos Ödipális szituációt ismétli meg (elrabolja Izoldát Mark király paternális alakjától), míg – ahogy Claude Lévi-Strauss rámutatott – a *Parsifal* megalapozó struktúra anti-Ödipális, Ödipusz megfordítása. A *Parsifal*ban a panaszt Amfortas paternális alakja adja elő. A *Tristan*ban Mark végül megbocsátja Tristannak törvénsértő szenvedélyét, míg a *Parsifal*ban, az „aszexuális” *Parsifal*, e „szegély bolond” szabadítja meg Amfortast törvénszegésének (hogy engedett Kundry csábításának) fájdalmas következményeitől. E megfordítás, a törvénszegés foltjának ezen elmozdítása a fiúról az apára, teszi a *Parsifal* tulajdonképpen modern műalkotássá, maga mögött hagyva a paternális törvényt áthágó és az apai autoritás ellen lázadó fiú hagyományos Ödipális problematikáját.

<sup>28</sup> „Krankheit zum Tode”, vö. S. Kierkegaard: *A halálos betegség*, Göncöl kiad., 1993., ford.: Rác Péter, 24.o.



a *jouissance* hozzátapad, soha nem szabadulhatunk meg tőle, még az elvetésére tett legalaposabb kísérletet is beszennyezi (hasonlóan ahhoz az aszkétához, akik perverz élvezetet lel önmaga ostromlásában). És a kortárs géntechnológia kilátásai is hasonló kierkegaardi borzalmat vetítenek előre: nem a halál, hanem a halhatatlanság rettenetével fenyegetnek. Ami a genetikai manipulációt olyan hátborzongatóvá teszi, nem csak abban áll, hogy képes lesz egzisztenciánk egészét objektiválni (a genomban szembesülök objektív létem képletével, azaz a genom úgy fog funkcionálni, mint a régi misztikus hindu formula: „Ta twam atsi” – „Az vagy!”), hanem hogy egy bizonyos értelemben halhatatlanná, megsemmisíthetetlené, végtelenül reprodukálhatóvá válok, a körülöttem felbukkanó klónozott duplikátumaim révén.<sup>29</sup> Ez az ösztöntörekvés területe, a végtelenül ismételhető klónozáson keresztül megvalósuló aszexuális halhatatlanság. Ezen a ponton szembe kell egymással állítani a genetikai klónozást és a szexuális reprodukciót: a genetikai klónozás egyrészt a szexuális differencia végét jelzi, azon differenciáját, amely mint valós, strukturálja az életünket, másrészt a szimbolikus univerzumét, amelyben végesként, mint a nyelv halandó létezői időzünk. A halhatatlan egzisztencia eme fogalma, a freudi, lacani halál-ösztön-törekvés alapvető paradoxonát is megvilágítja: a kierkegaardi „halálos betegséghez” hasonlóan, a halálösztön-törekvés nem az emberi végesség jele, épp ellenkezőleg a „végtelen (kísérteties) élet” neve, az emberi egzisztencia egy örökké, a fizikai halálon túl is fennmaradó dimenziójának indexe, amelytől képtelenek vagyunk megszabadulni.

Most már látható, milyen értelemben lehet Lacant Heideggerrel szembeállítani. Lacan szerint a halálösztön-törekvés, a tradicionális metafizikák által *halhatatlanságnak* nevezett dimenzió alapvető freudi neve, mivel az ösztöntörekvés, a „tolóerő” a fejlődés és romlás (biológiai) körén, az „élő hús módjain” túli. Más szavakkal a halálösztön-törekvésben a „halál” szó pontosan úgy funkcionál, mint a „heimlich” a freudi *unheimlich*-ban, egybeesik tagadásával: a „halálösztön-törekvés” annak a dimenziójára utal, amit a horror-regények „élő-halottnak” hívnak, egy furcsa, halhatatlan, elpusztíthatatlan élet, ami a halálon túl is tart. Ez, a lacani elméleti felépítménnyel kompatibilis, „végtelenség”, nem a végső Cél vagy Ideál elérését célzó, vég nélküli törekvés „hamis (rossz) végtelenje”, hanem a *jouissance* még *rosszabb* végtelenje, amely örökké létezik, minthogy képtelenek vagyunk megszabadulni tőle. A „rossz végtelenre” adott lacani válasz ekképp nem az Idea igazi, pozitív végtelenségének pszeudo-hegelianus, idealista elfogadása, hanem „a rossztól a rosszabb fele” tör-

<sup>29</sup> A mindennapi élet sokkal szokványosabb szintjén gyakran találkozhat bárki, aki PC-vel dolgozik ugyanezzel a rémülettel: ami a PC-vel kapcsolatban kísérteties marad, az elsősorban nem az, hogy például egy vírusnak köszönhetően elveszthetjük, vagy véletlenül letörölhetjük órák vagy napok munkáját, hanem épp az ellenkező kilátás miatt: ha egyszer valamit elmentettünk a gépre, az gyakorlatilag letörölhetetlené válik, még ha a delete funkciót alkalmazzuk is például egy szövegre, a szöveg ott marad a számítógépben, az eredmény pusztán, hogy nincs többé regisztrálva – a számítógépnek undelete funkciója van, amely lehetővé teszi egy, valami ostobaság miatt kitörölt, szöveg visszaszerzését. Egy egyszerű PC-ben tehát ott van a törölt szövegek egyfajta „élőhalott”, kísérteties területe, amelyek továbbra is a „két halál közötti” homályos létben rekednek, hivatalosan kitörölve de még mindig jelen, a visszaállításra várva. Ez a digitális univerzum végső rettenete: minden örökre bevésve marad benne, gyakorlatilag lehetetlen megszabadulni tőle, megsemmisíteni egy szöveget...









ténő elmozdulás, amely a *jouissance* „oszthatatlan maradékának” még rosszabb végtelenségét hirdeti, a *jouissance*-ét, amely mindenhez, amit teszünk, hozzáragad...

Hogyan viszonyul a szexuális különbség ehhez az „élőhalott” ösztöntörekvéshez? Jacques-Alain Miller<sup>30</sup> kísérli meg a nemi különbséget bevezetni a pszichoanalitikus kezelés befejezésének vonatkozásában: a nők kevésbé azonosulnak fantáziájukkal, nem vesznek benne részt létük teljességével ezért tudnak könnyebben némi távolságba kerülni tőle, könnyebben tudják keresztezni, míg a férfiak a sűrített fantáziabeli maggal, a „fundamentális szimptomával” helyezkednek szembe, képtelenek elutasítani a *jouissance* alapvető alakzatát, ekként külső szükségként ismerik el. Egyszóval a „fantázia keresztezése” feminin, a „szimptomával való azonosulás” maszkulin.<sup>31</sup>

Miller a vágy és az ösztöntörekvés közötti feloldhatatlan feszültséget, amely a fentebbi elgondolásban jól látható, a „Le monologue de l'apparole”<sup>32</sup> című előadásában is megerősíti, ahol a Lacani homályos kijelentésére, „*le pas-de-dialogue a sa limite dans l'interprétation, par où s'assure le réel*”, koncentrálni. A „dialógus-hiányát” mint l'apparole-t, mint azon beszédet olvas-sa, amely a *jouissance*, s nem a jelentés kommunikációjának eszközeként szolgál; az apparole egyáltalán nem feltételez interszubjektivitást, még az üres nagy Másik formájában sem, amely a gondolatainkat tisztázni próbáló „belső monológunkban” van jelen, de ugyanúgy a Másik megsértésének *jouis-sense*-át sem, amely a sértő beszéd – az üres (jelentés nélküli) beszéd *jouissance*-ának radikálisan önmagába zárt igenlését hordozza. (Röviden: a l'apparole úgy aránylik a la parole-hoz, mint a lalangue a le langage-hoz.)

Amennyiben a l'apparole a *jouissance*-t létrehozó működés idióta-boldog körforgása, vajon nem maga az ösztöntörekvés-e? Hogyan korlátozza ez esetben a Valós dimenzióját bevezető értelmezés ezt az önmagába zárt körforgást? A Valós itt a lehetetlen, a szexuális viszony lehetetlensége: a l'apparole gúgyögése aszexuális; önmagában nincs semmiféle tapasztalata a Valós qua lehetetlenről – azaz valamilyen traumatikus, inherens Határról. Az értelmezésnek ezért „ki kell józanítania” a szubjektumot a l'apparole gagyogásának önfeledt boldogságából, és rá kell kényszerítenie az emberi körülmények lehetetlen Valósával való szembesülésre. Az interpretáció így nem végtelen („a szövegnek mindig lehetséges új olvasta”), hanem ellenkezőleg, a l'apparole korlátlan játékának lehatárolása, egy határ bevezetése... Ezzel az olvasattal az a probléma, hogy a l'apparole-t az „örömelv” korlátlan uralmával azonosítja, amely a Valós dimenzióját eleve kizárja. Ebben az esetben azonban a l'apparole nem lehet az ösztöntörekvés, mivel ez az ismétléskényszer Valóságát feltételezi, amely viszont definíció szerint: „túl van az örömelven”.

A probléma, amellyel Miller küzd, központi kérdés a kései Lacannál: miután a vágy (Ödipusz) komplexusán, a tiltásban gyökerező vágyon túl mélyen behatoltunk az

<sup>30</sup> Lásd Jacques-Alain Miller, „Le monologue de l'apparole”, *La Cause freudienne* 34, Paris 1996, pp. 7-15.

<sup>31</sup> Miller itt látszólag tagadja a szimptóma, mint *synthome* fogalmát, (a *jouissance* csomója túl a fantázián), amely még akkor is kitart, ha a szubjektum keresztezi fantáziáját, és a szimptóma fogalmát a fantázia „sűrített” magjává redukálja, amely a szubjektum *jouissance*-hoz való hozzáférést szabályozza.

<sup>32</sup> Jacques-Alain Miller, „Le monologue de l'apparole”, *La Cause freudienne* 34, Paris 1996, pp. 7-18.



ösztöntörekvés talányos „sötét kontinensének” belsejébe, illetve kielégülésébe a *jouissance* megismételt körforgásában, hogyan tudunk (újra) bevezetni egy Határt, s ekképp *visszatérni* a tiltás, a Törvény, a jelentés területére? Az egyetlen konzisztens megoldás, hogy a *l'apparole* (a szimbolikus Törvény bevezetése előtti „primér nárcizmus” lacani verziója) nem „őseredeti”, hogy van valami, ami (legalábbis logikailag) megelőzi – ez pedig a pre-szintetikus képzelet kegyetlensége, amelyet *nem szabad* az ön-kielégítő ösztöntörekvés boldog körforgásával azonosítani. Az ösztöntörekvés ezen körforgása az ön-affekció, az ön-affektív körforgás végső formája (Lacan az önmagukat csókoló ajkakat említi az ösztöntörekvés legtökéletesebb példaként; az ösztöntörekvés formulája – „*se faire...*” – eleve feltételezi az ön-affekciót), miközben a pre-szintetikus képzelet az ön-affekció ellentéte: egyféle ontológiai Ősrobbanást (Big Bang), a bezártságból, a belemerülésből való kitörés eredeti „erőszakosságát” jelöli, amely felrobbantja a zárt körforgást, kísérteties és szörnyű „részlettárgyak” szabadon lebegő sokaságára tépi szét az Élet bármilyen egységét.

Ezen a ponton azonban még Lacan pozíciója sem egyértelmű. „Hivatalos” álláspontjára az *Écrits* végén található rövid, ám döntő fontosságú szöveg a legjobb példa: „A freudi ösztöntörekvéstől az analitikus vágyáig”:<sup>33</sup> mit kell tennie az analitikusnak, ha az analitikus terápia végére ér, azaz amikor (a fantázia által fenntartott) vágytól az ösztöntörekvéshez „visszatér”, „regrediál”? Különböző misztikus és filozófiai hagyományok, a keresztény miszticizmustól Nietzscheig, úgy tűnik ezt az utat javasolják: fogadd el az „azonos örök visszatérésének” körforgását, ne a Cél elérésében találsz kielégülést, hanem a Célhoz vezető útban, azaz a Cél ismétlődő hiányában... Ugyanakkor Lacan hangsúlyozza, hogy a „fantázián való áthaladás” nem szigorúan ekvivalens a vágytól az ösztöntörekvéshez való elmozdulással, hogy a fundamentális fantázia keresztvezését követően is marad még vágy, amelyet nem a fantázia tart fenn, s ez a vágy természetesen az *analitikus vágya* – nem az a vágy, hogy analitikusok legyünk, hanem amely az analitikus szubjektív pozíciójának felel meg, egy olyan embernek a vágya, aki keresztülment a „szubjektív destrukción”, és elfogadta az exkrementális abjekt szerepét, a vágy, amelyet annak fantáziabeli elképzelése közvetít, hogy „van valami bennem, ami több mint én”, valami titkos kincs, amely a Másik vágyára méltóvá tesz engem. Ez a különös vágy még azután is, hogy teljesen elfogadtam „a nagy Másik nemlétét” – vagyis azt a tényt, hogy a szimbolikus rend puszta látszat – megvéd attól, hogy az ösztöntörekvés önmagába zárt körforgásában, legyengítő kielégülésében elmerüljek. Az analitikus iránti váagnak ekként fent kell tartania az analitikus közösséget mindenféle fantáziabeli támogatás nélkül is; lehetővé kell tennie egy közösségi „nagy Másikat”, amely elkerüli „a szubjektum, amiről feltételezik, hogy...[tud, hisz, élvez]” áttételes hatását. Más szavakkal az analitikus iránti vágy Lacan válaszkísérlete ama kérdésre, hogy miután kereszteltük a fantáziát és a „nagy Másik nemlétét” elfogadtuk, hogyan térünk mégis vissza a nagy Másik egy (új) formájához, ami a kollektív együttélést ismét lehetővé teszi?

<sup>33</sup> Lásd Jacques Lacan, „Du 'Trieb' de Freud au désir du psychanalyste”, in *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil 1966, pp. 851-854.



Nem szabad továbbá szem elől veszíteni, hogy Lacan szerint az ösztöntörekvés nem „őseredeti”, nem az az alap, amelyből, a szimbolikus Törvény közbeavatkozása révén, a vágy kiemelkedik. A lacani „vágy-gráf”<sup>34</sup> szoros olvasásában feltűnik, hogy az ösztöntörekvés montázs, amely a szimbolikus rend hálójába zárt ösztönös test „szükségszerű melléktermékeként” jelenik meg. Az hogy az ösztönös szükséglet a jelölők hálójába zárt azt jelenti, hogy a tárgy, amely kielégíti ezt a szükségletet, a Másik (Any – (M)Other) szeretetének jeleként kezd el funkcionálni; következésképp az egyetlen lehetőség, hogy a Másik követelésének alávetett szubjektum holtpontjából kimozduljunk, a szimbolikus Tiltás közbelépése, amely a vágy teljes kielégülését örökre lehetetlenné teszi. A vágy összes jól ismert paradoxona így született, a „Nem tudlak szeretni, csak ha lemondok rólad” -tól egészen a „Ne azt add nekem, amit kérek tőled, mert az nem az”-ig bezárólag a vágyat ez a *ce n'est pas ça* határozza meg, azaz legalapvetőbb és végső célja, hogy, mint vágy, fenntartsa magát a kielégületlenség állapotában.<sup>35</sup> Az ösztöntörekvés másrésről, az ellentétes lehetőséget jelöli, vagyis hogy a szubjektum, aki soha sem képes elérni Célját (s így teljesen kielégíteni vágyát) mindazonáltal kielégülést találhat tárgya ismétlődő elvételének körkörös mozgásában, a keringésben tárgya körül: a vágy számára konstitutív hiány ily módon zárt, a körkörös ismétlődő mozgás önmagába zárt hurokja lép az örök törekvés helyébe. Ebben az értelemben azonos az ösztöntörekvés a *jouissance*-szal, mivel ez legalapvetőbben a „fájdalom a gyönyörben”, azaz az a perverz öröm, amelyet a cél ismétlődő elvételének fájdalmas tapasztalata okoz.<sup>36</sup>

Azt a tényt, hogy az ösztöntörekvés „melléktermék”, a racionális cselekvés kortárs elméletében használt értelmében is meg kell vizsgálni:<sup>37</sup> a vágygal ellentétben, amely szándékos

<sup>34</sup> Jacques Lacan, „The Subversion of the Subject and the Dialectics of Desire”, in: *Écrits: A Selection*, New York: Norton 1977

<sup>35</sup> Jenny Holzer híres mondása: „Öv meg attól, amit akarok” nagyon pontosan fejezi ki a kétértelműséget, amit az a tény tartalmaz, hogy a vágy mindig a Másik vágya. Olvasható akár a következőképpen is: „Öv meg bennem lévő, túlzó, önpusztító vágytól, amelyet magam képtelen vagyok uralni” – vagyis, mint a szokványos férfi-bölcsességre való ironikus hivatkozást, hogy egy nő, magára hagyva, önpusztító szenvedélybe zuhan, ezért a jóakarató férfi-uralomnak meg kell őt védenie magától; vagy, radikálisabban, mint annak a jelzését, hogy napjaink patriarchális társadalmában a nők vágya radikálisan elidegenített, hogy a nő arra vágyik, amit a férfi elvár tőle, hogy arra vágyik, hogy vágyjanak rá, és így tovább – ebben az esetben az „Öv meg attól, amit akarok” azt jelenti, hogy „Amit akarok, az már elő van írva a számomra a patriarchális társadalmi-szimbolikus rendben, amely megmondja a számomra, hogy mire vágyjak, felszabadulásom első feltétele tehát az, hogy szakítok elidegenedett vágyam ördögi körével és megtanulom autonóm módon irányítani a vágyamat.” A probléma természetesen az, hogy ez a második olvasat egy naivabb megkülönböztetést implikál az elidegenített „heteronóm” és az igazából autonóm vágy között – mi van akkor ha a vágy a „másik vágya”, így végső soron nem lehetséges kitörni az „azt kérem tőled, hogy utasítsd el a feléd irányuló kérésemet, mert ez nem az” hisztériás holtpontjáról?

<sup>36</sup> Még ha a vágy másodlagos melléktermékeként képzeljük is el az ösztöntörekvést, fenntarthatjuk azt, hogy a vágy az ösztöntörekvéssel szembeni védekezés: a paradoxon az, hogy a vágy úgy működik, mint saját termékével szembeni védelem, védelem saját „patologikus” kinövésével szemben, vagyis az ösztöntörekvés önmagára záruló körkörös mozgása által nyújtott folytogatató *jouissance* ellen.

<sup>37</sup> Lásd John Elster, *Sour Grapes*, Cambridge: Cambridge University Press 1982.



magatartás, az ösztöntörekvés valami, amelybe a szubjektum be van zárva, egy vak erő, amely repetitív mozgásában létezik. Ez alapján ama híres kijelentést, *ne pas céder sur son désir*, „ne add fel vágyad” a pszichoanalízis etikai mottójául is választhatnánk, míg a komplexenter mottó: „ne add fel ösztöntörekvése” értelmetlen, minthogy felesleges: nem az a probléma, hogy hogyan ne áruljuk el ösztöntörekvésünket, hanem hogy hogyan törjük meg körét, felettünk gyakorolt közömbös hatalmát... Ez okból beszél Lacan „az analitikus vágyáról” s nem ösztöntörekvésről: amennyiben az analitikust egy bizonyos szubjektív helyzet határozza meg – vagyis a „szubjektív destitúció” – pozíciójának sajátossága csak a vágy szintjén definiálható. Az ösztöntörekvés preszubjektív és vak, nem egy szubjektív attitűd neve: csak az ösztöntörekésre irányuló attitűd lehetséges.

Vallási terminussal: ez az *eretnekség* problémája. A keresztény egyház mint társadalmi intézmény valójában az emberi vágy garanciájaként funkcionál, amely csak az apai Törvény (az Apa Neve) védelme alatt képes növekedni: ahelyett, hogy tiltaná, az egyház megpróbálja szabályozni a testi szenvedélyeket (szexualitást). Hosszú története alatt egy sor stratégiát fejlesztett ki a *jouissance* túlzásainak „domesztikálására”, amelyeket az apai Törvény képtelen befogadni (mondjuk az apácáság lehetősége a nők számára, s így a *jouissance* féminine misztikus tapasztalataiba való beavatás). A katharok (s ha lehetséges egyáltalán eretnekség, akkor ők az eretnekek) teljesítménye éppen abban áll, hogy aláássák az egyház stratégiai szerepét a szexuális örömök szabályozásában (a Foucault által hangsúlyozott szerepet) – vagyis hogy szó szerint figyelmen kívül hagyják a testet, hogy igazi szüzességet hirdessenek s gyakoroljanak (mivel, ahogyan gondolták, minden szexuális újra-egyesülés incesztuózus)<sup>38</sup>. A paradoxon természetesen az, hogy a szexuális öröm visszautasítása nem csak, hogy nem fosztja meg a szubjektumot a *jouissance*-tól, hanem felerősíti azt (az aszketikus misztika sokkal intenzívebben fér hozzá, mint a szokásos szexuális gyönyör). Ez a kathari eretnekség és az égi szerelem közötti kapocs: amikor a szexuális gyönyörök, a Törvény keretein belüli, engedélyezése helyett a testi szexualitás teljesen tilos, ez a végső tiltás, a végtelenségig eltolt *amor interruptus* struktúrája ad életet az égi szerelemnek, amelyben a vágy ösztöntörekvéssé válik, amelyben a „pillanatnyi” kielégülést hozó szexuális egyesülés vég nélküli felfüggesztése okozza a kielégülést. A katharok ellen fellépő keresztések gyanúja, hogy a földi gyönyörök aszketikus elutasítása mélyen ellentmondásos, éppen ezért egy bizonyos mértékig jogos volt, minthogy az egy lényegesen intenzívebb *jouissance*-t eredményezett, amely aláasta az apai, szimbolikus Törvény szabályozó hatalmát.

Így végül az adódik, hogy a vágy és az ösztöntörekvés valamilyen módon *feltételezik egymást*, lehetetlen az egyiket a másiktól levezetni. Az ösztöntörekvés nem pusztán az önkielégítés köre, amely a vágy melléktermékeként bukkan fel, de a vágy sem az ösztöntörekvés köréből való visszahúzódás eredménye. Mi van akkor, ha a vágy és az ösztöntörekvés a negativitás holtpontjának – azaz a szubjektum – elkerülésére tett kétfajta kísérlet: kielégülést találván az ösztöntörekvés ismétlődő körkörös mozgásában, vagy a vágy elveszett

<sup>38</sup> A kathar tanítás szerint a földi világot a Ördög alkotta, vagyis a Teremtő, aki a Biblia elején létrehozza az általunk ismert világot (aki azt mondja: „Legyen fény!” stb.) nem más mint *maga az Ördög*.



tárgyának vég nélküli metonimikus keresésében? E két mód azonban a szubjektivitás két alapvetően eltérő fogalmát feltételezi. Minthogy bőven elég elméleti dicsbeszéd született már a „vágy szubjektumáról” (a szimbolikus Tiltás által megosztott szubjektum, a negativitás Hiánya, amely elveszett tárgyának örök keresése – az a kijelentés, hogy „Vágyó szubjektum vagyok” egyenlő azzal, hogy „A hiány vagyok, a szakadék a Lét rendjében”...), talán legfőbb ideje az ösztöntörekvés körkörös mozgásában tétéleződő, titokzatos szubjektivitásra irányítani figyelmünket.

Lacan alapvető vélekedése (*doxa*) az ösztöntörekvésről eléggé világos: egyfajta önreflexív fordulatot valósít meg, nem csupán csak az aktív mód passzívba fordítása: pl. a „szkopikus” ösztöntörekvés esetén a vágy, hogy „mindent lássunk” nem egyszerűen abba a hajlamba fordul át, hogy a Másik lásson minket, hanem a *se faire voir*, az önmagunk láttatásának kétértelmű középútjához vezet.<sup>39</sup> (A vágy ösztöntörekvésbe való átfordulását a választás alapján is meghatározhatjuk: a vágy szubjektumának szintjén lehetséges a választás – beleértve az eredendően kényszerítettet is – vagyis a szubjektum választ, miközben ha az ösztöntörekvés szintjére lépünk a választás aktusa átfordul a *se faire choisir*-ba, az „önmagát választásba”, miként a predesztinációban is, ahol a vallásos szubjektum nem pusztán Istent választja, de „kiválasztatja magát” Vele. Vagy másképp: az egyetlen – ám döntő és legfőbb – szabadság, amit az ösztöntörekvés lehetővé tesz az elkerülhetetlen választásának szabadsága, Sorsom szabad elfogadása.) Ugyanakkor milyen szubjektivitást hordoz a vágy ösztöntörekvésbe fordulása?<sup>40</sup> Két sor filmes és/vagy irodalmi példa talán a legalkalmasabb az ösztöntörekvés paradoxonának ábrázolására:

- Először az idő-hurok a sci-fikben (a szubjektum a múltba – vagy a jövőbe – utazik, ahol találkozik egy bizonyos titokzatos létezővel, amely minduntalan elkerüli pillantását, mígnem rájön, hogy ez a „lehetetlen” létező maga a szubjektum, vagy – ellenkező esetben – a szubjektum a múltba utazik, azzal a feltett szándékkal, hogy önmagát újra nemzze, avagy a jövőbe, hogy önnön halálának tanúja legyen...). Hogy a *Vissza a jövőbe*-féle standard példákat elkerüljük, idézzük fel David Lynch *Útvesztőben* című filmjét. A lynch-i univerzum legfonosabb alkotóeleme egy frázis, egy jelölőlánc, amely a mindig visszatérő Valósként rezonál – az idő lineáris folyását felfüggesztő és keresztező alapvető alakzat: A *Dűnében*: „Az alvónak fel kell ébrednie” a *Twin Peaks*-ben „A baglyok nem azok, amiknek látszanak” a *Kék bársonyban* „Apu baszni akar” és természetesen az *Útvesztőben* a film első és utolsó szavai, „Dick Laurent halott”, az obszcén apafigura (Mr. Eddy) halálát jelentik be – a film egész narratívája e két pillanat közötti felfüggesztett időben helyezkedik el. Az elején Fred, a főszereplő a kaputelefonon keresztül hallja ezeket a szavakat, a végén, mielőtt elrohan, ő maga mondja a kaputelefonba őket – egy körkörös szituáció – először a főhős által hallott, ám meg nem értett üzenet, majd a hős, aki maga mondja ki az üzenetet. Röviden, a film a főhős önmagával való találkozásának lehetetlenségén alapul, miként a híres idő-

<sup>39</sup> Lásd Jacques Lacan, *The four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, New York: Norton 1979.

<sup>40</sup> Itt Alenka Zupančič „La subjectivation sans sujet” című kiadatlan dolgozatára támaszkodom.



hajlítás jelenet a sci-fi regényekben, ahol a főhős, visszautazván a múltba, önmagával találkozik egy korábbi időben...

Vajon nem a pszichoanalitikus szituációval van itt dolgunk, amelyben a páciens kezdetben valamilyen homályos, megfeythetetlen, ám kitartóan imétlődő üzenettel – a szimptomával – bajlódik, amely kívülről bombázza, majd a kezelés zárlatában képes ezt az üzenetet sajátjaként elfogadni, egyes szám első személyben kimondani? Az *Útvesztőbent* strukturáló temporális hurok így tulajdonképpen a pszichoanalitikus kezelés köre, amelyben, hosszú kitérőt követően, a kiinduló ponthoz térünk vissza csak épp egy más perspektívában. Első Szemináriumában Lacan a szimptóma ezen temporális körének struktúráját hívja segítségül, amikor azt hangsúlyozza, hogy a freudi szimptóma, amely mint egy jelzés üzenetet hordoz, nem ősi traumák „mélyen eltemetett múltjából” érkezik – ahogy várhatnánk –, hanem a (Szubjektum) *jövőjéből* – a jövőből, amiben a pszichoanalitikus kezelés munkája által a szimptóma jelentése realizálódni fog.<sup>41</sup> (Ebben az értelemben, a fentebb említett szenvedélyesen ölelkező pár 360 fokos felvétele Hitchcock *Szédülésében*, amelynek során a háttér a jelenből – Scottie a Madeleine-né fazonírozott Judy-val csókolózik a hotelszobában – a múltba vált – Scottie Madeleine-nel csókolózik nem sokkal öngyilkossága előtt a Juan Bautista Misszióban – majd ismét vissza, tökéletesen illusztrálja az ösztöntörekvés temporális körét, ahogy mozgása önmagára hajlik. Talán a címben szereplő „szédülés” jelzi azt a módot, ahogyan Scottie az ösztöntörekvés végtelen körében reked.)

- Másodszor az a narratíva, amiben először valamilyen rémisztő objektummal (Idegen Dolog, Szörny, Gyilkos...) szembesülünk, amely úgy jelenik meg mint amivel lehetetlen azonosulni – majd hirtelen az Idegen Dolog pozíciójában találjuk magunkat. Gondoljunk például a *Frankensteinre* (a regényre), amelyben hirtelen a korábban Idegen Rémisztő Dologként megjelenő Szörny perspektívájában találjuk magunkat – vagyis elmondhatja a történetet saját nézőpontjából.<sup>42</sup> Vagy Wes Craven *When a Stranger Calls* című filmjére, ahol hirtelen a patológikus, megszállott gyilkos pozíciójába kerülünk, miután az első részben az abszolút Másságként jelent meg, hogy Hitchcock *Pszichóját* ne is említsük, amelyben miután az Anya úgy konstruálódik meg mint a rémisztő Dolog, néhány jelenetet (pl. Arbogast detektív meggyilkolását) az ő nézőpontjából nézhetünk.<sup>43</sup> Mindegyik esetben a traumatikus, elérhetetlen reprezentáción-túli Dolog „szubjektivizálódik”, miközben ez a szubjektivizáció nem „humanizálja” a Dolgot, demonstrálván, hogy amit mi Szörnynek gondoltunk valójában egy rendes,

<sup>41</sup> „...amit az elfojtott visszatérésében találunk, valaminek az elfelejtett jelzése, ami csak a jövőben veszi fel értékét, a szimbolikus realizáción, a szubjektum történetébe való integráción keresztül.” (*The Seminar of Jacques Lacan, Book I: Freud's Papers on Technique*, New York: Norton 1979.)

<sup>42</sup> Az *Alien* kapcsán Ridley Scott egy interjúbán elárulta, hogy ha elkészíthette volna saját folytatását a filmhez, azt az Idegen perspektívájából mutatta volna be.

<sup>43</sup> A Dolog szubjektivizációjának alaposabb analizéséhez a Psychoban, lásd Slavoj Žižek, „Hitchcock Universe”, in *Everything You Ever Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock)*, ed. Slavoj Žižek, London: Verso 1993.



sebezhető személy, a Dolog megőrzi elviselhetetlen Másságát, ő maga, *mint olyan* az, ami szubjektivizálja magát. Vagy más szavakkal: a Dolog először az elérhetetlen X, amely körül vágyam cirkulál, a vakfolt, amit látni akarok, egyúttal azonban rettegek is tőle, túl sok 301.o. szemeimnek, majd az ösztöntörekvés felé való elmozdulásban én (a Szubjektum) mint a Dolgot „láttatom magam” – egy reflexív fordulatban *önmagamat* mint Azt, mint a traumatikus tárgy-Dolgot látom, amelyet nem akartam.

És ismét vajon az úgynevezett *Id-Gép* sci-fi témája nem a legvégső példája-e azon lehetetlen Dolognak, ami önmagunk vagyunk, az a mechanizmus, amely el nem ismert fantáziáinkat közvetlenül materializálja (Fred Wilcox *Az elfelejtett bolygójától* Andrej Tarkovszkij *Solaris*áig bezárólag)? E téma legutóbbi variációja Barry Levinson *Gömbje* (1997), amelyben a Csendes óceán közepén egy – három évszázada a fenéken pihenő – hatalmas űrhajót fedeznek fel. A felkutatására küldött három tudós fokozatosan felfedezi, hogy az űrhajó közepén található titokzatos *Gömb* elér gondolatainkig: ismeri és megvalósítja legrosszabb félelmeiket...

A *Gömb*, egyébiránt érdektelen, a címe miatt mégis figyelemre méltó: ahogy Lacan megmutatta az áttételről szóló szemináriuma egy fejezetében, melyet e témának szentelt („La dérision de la sphère”<sup>44</sup>), a gömb érinthetetlen, beláthatatlan, önmagába záruló, önmagát tartalmazó formájának ránk gyakorolt magával ragadó hatása abban áll, hogy a képzetes szinten tökéletesen kifejezi a kasztráció, a hiány és/vagy túlzás jelenlétét jelző vágás kitesztését. És paradox módon, minthogy a valósághoz való hozzáférésünk a kasztrációt feltételezi, e gömb státusza, távol az ontológiai tökéletesség megtestesítésétől, szigorú értelemben preontologikus: a Gömb-Dolog úgy jelenik meg – filmes terminusokban – mint egy elmosódott objektum, olyan tárgy, amely definíció szerint életlen, soha sincs fókuszban.<sup>45</sup> Levinson filmje szépen közvetíti mindezt, ahol a Gömb tökéletesen kerek, s mégis egyszerre élő, hullámozó, vibráló mintha felszíne mikroszkopikus hullámok végtelenje lenne.

A Gömb illetéknépp, hasonlóan Tarkovszkij *Solaris*-Óceánjának globálisan, összességében nyugodt, ám végtelenül mozgékony felszínéhez, noha tökéletesen békés, mégis mindig mozgalmassá, csillogó, így lehetetlen rögzíteni, pozitív egzisztenciájában megragadni. A Gömb önmagában semmi – tiszta közeg, tökéletes tükör, amely nem a valóságot, hanem csak a szubjektum fundamentális fantáziáinak Valóságát tükrözi és materializálja. Amikor a Dustin Hoffman által alakított figura mérgesen megszidja Samuel Jacksont (az afro-amerikai matematikust) mert az nem akarja elárulni a többieknek mi van a gömbben, Jackson haragosan vág vissza: „De te is voltál benne! Nagyon jól tudod, hogy *semmi sincs a gömbben!*”

<sup>44</sup> Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*, Paris: Seuil 1991, pp. 97-116.

<sup>45</sup> Nagyjából hasonlóan találkozunk Woody Allen *Deconstructing Harry*-jében, amelyben Robin Williams játssza a szereplőt, amely mintha ontologikusan volna mindig homályban, a fókuszon kívül: körvonalai nem csak akkor mosódnak el, amikor maga is az általánosan homályos háttér részeként jelenik meg, hanem akkor is, amikor olyan emberek között van, akik tisztán látszanak. Az önmagában anamorfotikus személy (sajnos hapax, nem használható még egyszer), akinek nincs saját perspektívája, amely világos körvonalakkal látná el (még a kezei is elmosódnak a számára) naiv de adekvát módon fejezi ki a valóságot konstituáló folt lacani elképzelését.



Azaz semmi más, mint amit a szubjektum belehelyez, vagy az érzékfölötti Túlvilág tartalmáról szóló klasszikus hegeli megfogalmazást idézve: „Kiderül, hogy az úgynevezett függöny mögött, amely állítólag eltakarja a belsőt, nincs semmi látnivaló, ha *mi* magunk nem megyünk mögéje, éppannyira azért, hogy lássunk, mint azért, hogy legyen mögötte valami, ami látható”.<sup>46</sup>

Így döntő fontosságú észben tartani, hogy a Gömb, mint Valós, mint a lehetetlen Dolog a *tiszta látszat*, önmagában anamorfortikusan torzított, hullámozó, csillogó, homályos, a fókuszon kívüli felszín, amely a Semmit fedi el, a Semmi tartja fenn – s *mint ilyen* a fundamentális fantáziák tökéletesen semleges közege. A Gömb arra is fényt derít, hogy miként lokalizálható a vágyunkat közvetlenül realizáló Zóna vagy Dolog fogalma a három kívánság régi meséjének témájában, melyet Freud analizált (a paraszt elsőként egy kolbászt kér, a felesége erre, büntetésül az ostobaságáért azt kívánja, hogy a kolbász nőjön hozzá az orrához, így a maradék egy kívánságot arra kell felhasználni, hogy a kolbászt leszedjék...). A konkrét témán túlmutató belátás természetesen a szubjektum vágyának és e vágy meghatározott megfogalmazódásának összemérhetetlensége, vágyunkat soha nem tartalmazza valóban az az explicit kívánság, melyet képesek vagyunk megfogalmazni, azaz soha sem igazán arra vágyunk, amit kívánunk vagy akarunk, s éppen ezért nincs rémisztőbb, kevésbé vágyott, mint az a Dolog, ami kérlelhetetlenül igazi vágyunkat valósítja meg... Ezekből a vágy megidézésének kizárólagos módja, hogy felkínáljuk a tárgyat *ám azonnal vissza is vonjuk*, miként a *Brassed Off* című film kedves csábítási jelenetében, amikor a lány azt kérdi késő este a háza előtt az elcsábítani kívánt bányásztól: „Feljőnnél hozzám egy csésze kávéra?” „Nos, nem iszom kávét...” „Nem baj, úgy sincsen!”<sup>47</sup>

Ekképp a kimondott másság és az abszolút közelség egybeesése döntő a Dolog szempontjából: a Dolog még inkább „mi magunk”, önnön elérhetetlen belső lényegünk, mint a Tudattalan – ez olyan Másság, amely közvetlenül mi magunk vagyunk, amely létünk fantáziabeli magát viszi színre. A Dologgal való kommunikáció így nem túlzott idegensége okán lehetetlen, nem azért mert a korlátolt képességeinket végtelenül meghaladó Értelem, amely általunk soha meg nem ragadható okból perverz játékot játszik velünk, hanem mert túl közel hoz önmagunkban ahhoz, amelytől a szimbolikus univerzum konzisztenciájának fenntartása érdekében bizonyos távolságban kell maradnunk. Ebben a Másságában a Dolog önnön legbelső hajlamainknak engedelmeskedő kísérteties fenoméneket generál: ha létezik a zsinórokat húzogató bábjátékos, az mi magunk vagyunk, „a Dolog, ami gondolkodik” szívünkben.

<sup>46</sup> G. W. F. Hegel: A szellem fenomenológiája, ford.: Szemere Samu, 94.o.

<sup>47</sup> A Gömb sajnos New Age féle bölcsessége alakítja a belátását: a végén a három túlélő szereplő elhatározza, hogy elfelejti (kitörli az emlékezetéből) a Gömbbel kapcsolatos tapasztalait, mivel még számukra, a magasan képzett, civilizált emberek számára is (ön)pusztító következményekkel járt a kontaktus (az alkalom, hogy megvalósítsák, materializálják legbelső félelmeiket és álmaikat) – az emberiség spirituálisan még nem kellőképpen érett egy ilyen eszközhöz. A film végső üzenete a beletörődő, konzervatív tézis, mely szerint tökéletlen, befejezetlen állapotunkban jobb nem túl mélyen behatolni legbelső titkainkba – ha így teszünk szörnyű, pusztító erőket szabadíthatunk fel...



És vajon nem Oidipusz-e a végső példa létünk legbelső magjának és az Idegen Dolog radikális külsőségének egybeesésére, aki apja gyilkosának keresése közben felismeri, hogy az elkövető ő maga? Ebben az értelemben jelenthető ki, hogy a freudi *Triebschicksale*, az ösztönsors (az ösztönkésztetés sorsa), bár tautologikusan, a legmesszemenőig igazolt: a freudi „öszöntörekvés” végső soron a „Sors” másik neve, minthogy az a megfordítás, amely által a Sors köre bezárul (amikor Oidipuszt utoléri Sorsa, azzal kell szembesülnie, hogy a szörny, amit keresett, ő maga). És hogy megmutassuk, hogy hogyan kerül fedésbe a Sors dimenziója a temporális hurokkal, elevenítsük fel a szokásos tragikus sci-fi témát, amelyben a tudós a múltba utazik, hogy közbeavatkozása révén retroaktíve megváltoztassa a katasztrofális jelent; ám hirtelen (amikor már túl késő) felismeri, hogy az eredmény nem csak, hogy ugyanaz a jelen, de *éppen az ő közbeavatkozása eredményezte a katasztrófát* – tette a kezdettől fogva bele volt kalkulálva a dolgok menetébe. Ebben a dialektikus megfordításban, az alternatív valóság, amely a cselekvő szándéka volt végül éppen a jelenlegi katasztrofális valóság lesz.

A hegeli filozófiában járatosak számára az ösztöntörekvés ezen két jellegzetessége – a temporális hurok egyrészlől, másrészlől a szubjektum kérlelhetetlen és könyörtelen azonosulása az elérhetetlen Dologgal, amelynek hiánya, vagy visszavétele tételezi a vágy terét – a dialektikus mozgás két alapvető jegyét idézi: nem ismétli-e el Hegel újra s újra, hogy a dialektikus mozgás a hurok körkörös struktúráját mutatja (a mozgás szubjektuma, az abszolút Eszme nem adott előzetesen, a mozgás hozza létre – így egy paradox temporális rövidzárlatban az eredmény visszamenőleg *önmaga oka*, önnön okát tételezi), és hogy e mozgás alapvető formája a szubjektum önmagára ismerése abszolút másletének magánvalóságában (idézzük csak fel Hegel szokásos gondolatát, mely szerint a törekvéseimet keresztező, nekik ellenálló erőkben saját szubsztanciámat kell felismernem).

Nem azt jelenti-e mindez, hogy az ösztöntörekvés lényegéből fakadóan metafizikus, hogy a teleológia zárt körét valósítja meg? Mindenképpen, de csak egy csavarral: úgy tűnik, hogy a teleológia e zárt köre az öt mozgásba lendítő hiba következtében minimálisan elmozdul. Az ösztöntörekvés talán az ön-affekció zárt körének paradigmatis esete, amelyben a szubjektum teste önmagát afficiálja. S Lacan vajon nem az önmagukat csókoló ajkakat sugallta-e az ösztöntörekvés legfőbb metaforájaként? Nem szabad azonban elfelejteni, hogy az ösztöntörekvés számára konstitutív reflexív magába-fordulás egy alapvető, konstitutív *hibán* alapul. E vágyat tételező átfordulás legtömörebb definíciója ama mozzanat, amikor egy célszerű tevékenységben elmerülvén, maga a cél felé vezető út kezd el célként funkcionálni, mint önmaga célja, magában talál kielégülést. A kielégülés eme zárt köre, illetéknépp a cél elérésének hibáján, a cél elvételén alapul: az ösztöntörekvés ön-affekciója soha sem teljesen önmagába zárt, mindig valamilyen radikálisan elérhetetlen X-en alapul, ami örökké kisiklik markunkból – az ösztöntörekvés ismétlése a hiba ismétlése. És – visszatérve a német idealizmushoz – nem fedezhető-e fel ugyanez a hiba a *Selbst-Bewusstsein*, az öntudat fundamentális struktúrájában? Nem eléggé világos-e Kantnál, hogy a *transzcendentális* öntudat, az hogy „önmagamnak” tudatában vagyok, csak annyiban lehetséges, amennyiben noumenális (*transzcendens*) dimenzióban elérhetetlen vagyok önmagam számára, mint az „én vagy ő vagy az az (a Dolog), ami gondolkodik” (Kant)? Így a



transzcendentális öntudat alapvető tanulsága, hogy éppen a teljes transzparencia, az önma-ga számára való jelenlét ellentéte: csak annyiban vagyok önmagam tudatában, reflektálha-tok magamra, amennyiben sohasem „találkozhatom magammal” noumenális dimenzióm-ban, mint az a Dolog, ami valóban vagyok.<sup>48</sup>

Most már pontosan rögzíthetjük a vágy szubjektuma és az ösztöntörekvés szubjektuma közötti ellentétet: míg a vágy szubjektuma a konstitutív *hiányon* (annyiban létezik, amennyi-ben a hiányzó Objektumot keresi), az ösztöntörekvésé konstitutív *felesleg* alapul – vagyis valamely Dolog túlzó jelenlétén, amely lényegileg „lehetetlen”, amelynek nem kellene valóságunkban jelen lennie, ami végső soron *maga a szubjektum*. A „végzetes vonzódás” szokványos heteroszexuális jelenete, amikor a halálos *jouissance féminine* a férfi vágyát meg-ejti, megbűvöli, a nő deszubjektivizációja, a vak ösztöntörekvés önmagába zárt körébe zárása, a férfire gyakorolt hatásának tudata nélkül, és éppen ez a tudatlanság, ami ellen-állhatatlanná teszi; ennek paradigmatisz mitszbeli példája a szirének éneke által elbűvölt Odüsszeusz, ez a tiszta *jouis-sense*. Mi történik azonban, amikor a Nő-Dolog szubjektivi-zálódik? Ez talán a legtitokzatosabb libidinális inverzió: az a pillanat, amikor a „lehetetlen” Dolog szubjektivizálja önmagát. Franz Kafka: *A szirének hallgatása* című rövid írásában ilyesfajta megfordítást visz véghez. Szerinte Odüsszeusz annyira elmerült önmagában, vágyódásában, hogy nem vette észre: a szirének nem énekelnek, csak nézik megbűvölve.<sup>49</sup> És újfent a legfontosabb, hogy ez a megfordítás nem szimmetrikus: a szubjektivizált sziré-nek szubjektivitása nem azonos a Nő-Dolog ellenállhatatlan látványa által megbabonázott férfi vágy szubjektivitása. Amikor a vágy önmagát szubjektivizálja, a szavak folyama moz-gásba lendül, minthogy végül a szubjektum képes elfogadni, szimbolikus univerzumába integrálni, amikor azonban az ösztöntörekvés szubjektivizálja magát, amikor a szubjektum önmagát mint a rémisztő Dolgot látja, ezt a másfajta szubjektivizációt, épp ellenkezőleg, a *csönd* hirtelen beállta jelzi – a *jouissance* idióta gagyogása félbeszakad, a szubjektum *kiszakít*-ja magát folyamából. Az ösztöntörekvés szubjektivizációja ez a visszavétel, az elszakadás a Dologtól, amely én vagyok, annak realizációja, hogy a *Szörny odakint én magam vagyok*.

Az ösztöntörekvés szubjektuma és a vágy szubjektuma úgy viszonyul egymáshoz, mint az Oidipusz Kolonnoszban Oidipusza a „standard” Oidipuszhoz, aki tudatlanul megölte apját és elvette anyját: ő az a szubjektum, aki visszakapta a Másiktól saját üzenetét, és rákényszerítettett, hogy elfogadja tettét, vagyis, hogy azonosuljon ama Gonosz Dologgal, amelyet keresett. De elég ok volt-e ez a felismerés, hogy megvakítsa magát? E ponton kell a szexuális differenciát számításba venni: talán egy nő inkább elviselte volna léte legbelsejének identifikációját a Gonosz Dologgal. A Louvre-ban néhány méterre a *Mona Lisától*, több elismertebb festmény között, alig észrevehetően bújik meg Luini *Salomé-nak* *meghózzák Keresztelő János fejét*. A Szűz Mária-portréiről ismert Bernardino Luini (1480-1532), a milánói Leonardo követője. „Saloméjának” meglepetése, hogy ugyanabban a stílusban festette, mint Máriát, noha a lefestett pillanat iszonyatos (Salomé-nak behózzák

<sup>48</sup> Lásd Slavoj Žižek, *Tarrying With the Negative*, Durham, NC: Duke University Press 1993.

<sup>49</sup> Franz Kafka: „A Szirének hallgatása”, in *Elbeszélések*, Budapest: Palatinus 2001. 378-379.



János fejét egy tálcán és a festményt e két fej uralja a sötét háttér előtt) Salome arkifejezése távolról sem eksztatikus. Nem öleli s csókolja vadul a fejet – a végül megszerzett részlettárgyat. Inkább melankolikusnak, kényszeredettnek, tekintetét egy meghatározott távoli pontra szegezvén – most hogy megkapta, amit akart, a megszerzett tárgyat nem „kebelezi be”, számára immáron érdektelen... Talán e festmény jut legközelebb az ösztöntörekvés szubjektumának megragadásához.

*Csapi Attila és Varga Balázs fordítása*